وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



الجامعة
الإسلامية
بغداد
كلية أصول
الدين

# عناصر الفكر الإقتصادي عند الفلاسفة الفارابي وإبن أبي الربيع وإبن رشد

أطروحة تقدم بها الطالب

**صفوان تاج الدين علي المولى**

الى مجلس كلية أصول الدين قسم العقيدة وهي جزء
من متطلبات نيل درجة الدكتوراه فلسفة في أصول الدين
تخصص (فكر إسلامي)

بأشراف
الأستاذ الدكتور

**جاسم محمد شهاب الفارس**

1429 هـ                2008م

بسم الله الرحمن الرحيم

وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي
الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلا
حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ
إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

**سورة الأنعام**
**الآية 59**

# المحتويات

**الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا، ليكون للناس دليلاً ونذيراً وصراطاً مستقيما، وأفضل الصلاة والسلام على أكرم الأنبياء والمرسلين الذي كانت بعثته رحمة للناس أجمعين، ليبين لهم ما يتلى عليهم ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين.**

**(إِنَّ هَذَا الْقُرْآَنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا)(الاســـراء آية 8) ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل الحكيم العليم، ليكون جامعاً بما يحيويه من أمور جزئية وكلية، وله منهج تتبعه العقول والقلوب لتدرك به ما يتناهى من الحوادث الكونية، ويكون للمؤمنين هادياً وعلماً ونوراً، فتقدمت أول آياته للعلم داعية، وبالقلم قاسمة.**

**فكانت رسالة العلم واجبة على المؤمنين، فأدرك ذلك أغلب علمائنا المسلمين فأبدعوا في مجال الفقه والحديث وعلوم الآلة في الفلسفة والسياسية والإقتصاد وعلم الإجتماع.**

**وكان أغلب هؤلاء العلماء، يتمتعون بالعقلية الشمولية فنجد أحدهم فيلسوفاً وطبيباً وعالم فلك، ومفسراً، ونجدهم عندما يتحدثون، يمزجون الفلسفة بالطب، وعلم السياسة بالفقه والإقتصاد بالأخلاق، فنجد أن العلوم عندهم غزيرة.**

**ومن هنا وجدت من الضروري ابراز الجوانب الإقتصادية وما يتعلق بها من جوانب سياسية،عند الفلاسفة المسلمين، وإيضاح أهم المناهج التي إعتمدوها في دراساتهم للعوامل الإقتصادية، وطرحت بعض العناصر الإقتصادية الغائبة عن التداول في حقل الاقتصاد الاسلامي مثل فلسفة العمل عند ابن رشد ونظريته عن عمل المرأة، وبما أن للحرية جوانب ومتعلقات بالنظرية الإقتصادية والسياسية والإجتماعية، فقد تناولت الحرية وأثرها في العوامل الإجتماعية والسياسية والإقتصادية.**

**فقمت بإختيار نموذجين من الفلاسفة المسلمين الذين كتبوا عن نظرية الدولة فكان الفارابي في (المدينةالفاضلة ) وابن الربيع في( سلوك المالك في تدبير الممالك ) كنموذجين للفلسفة الاقتصادية في الدولة، مبيناً أهم ما تناولوه عناصر الفلسفة الاقتصادية عندهم وتأثيراتها الى السياسة التي جعلوها كأساس لقيام مدنهم الفاضلة.**

**فكانت أهداف البحث هي :**

1. **محاولة إعطاء صورة مبسطة عن أهم المناهج التي إستخدمها العلماء المسلمون في بحثهم والتأكيد على المنهج الإستقرائي والإستنباطي.**
2. **دراسة لنظرية المدينة الفاضلة عند ابن الربيع، والفارابي والكشف عن العناصر الإقتصادية فيهاً، كنموذجين لبعض الفلاسفة الذين كتبوا في هذا الجانب.**

3. بيان أهمية العمل في حياة الأفراد، وبيان منهج القرآن الكريم في دعوته الى العمل، وإبراز نظرية العمل عند إبن رشد ونظريته عن عمل المرأة.
4. الكشف عن الجوانب الاقتصادية في المعطى الفلسفي الاسلامي وتأثيراتها المتبادلة مع الحرية السياسية والاجتماعية .

**منهج البحث**

**أما منهجي في البحث فقد إلتزمت فيه بالموضوعية في عملية جمعه وكتابته وكان على النحو الاتي :**

**قمت بإستخدام المنهج الإستقرائي في تقصي جميع المصادر التي تعود للبحث ، وقراءتها، وصولاً الى نتائج الدراسة .**

**أما خطة البحث فقد اشتملت على اربعة فصول وخاتمة فضلاً عن هذه المقدمة .**

**فجعلت فصلها الأول، منهج البحث عند الفلاسفة.**

**فكان المبحث الأول – البحث في المنهج الإستنباطي، وأهم مرتكزاته، من البديهيات، والتعريفات، والتصورات، وقمت بإعطاء صورة واضحة عن كل جزئية من أجزاء هذا المنهج.**

**أما المبحث الثاني، فقد تحدثت فيه عن المنهج الإستقرائي و الفرق بينه وبين المنهج الإستنباطي، وعرضت منهج البحث القرآني في إستخدام هذا المنهج، وطرق إستخدام هذه المنهج عند الاقتصاديين.**

**أما الفصل الثاني، فقد كان عن نظرية الدولة عند الفلاسفة المسلمين، وإشتمل على مبحثين :**

**أما المبحث الأول : فقد تناول نظرية الدولة عند الفيلسوف الفارابي وحاولت أن أبرز أهم الجوانب الاقتصادية في دولة الفارابي الفاضلة، وبعض الجوانب السياسية منها. من خلال الإعتماد على كتاب المدينة الفاضلة، فضلاً عن بعض كتب الفارابي الأخرى.**

**أما المبحث الثاني، فقد تحدثت فيه عن نظرية الدولة عند ابن الربيع من خلال كتابه سلوك المالك في تدبير الممالك وحاولت ايضاً إبراز الجانب الإقتصادي بالدرجة الأساس وبعض الجوانب السياسية.**

**أما الفصل الثالث : فهو فلسفة العمل في الإسلام، وقد إشتمل على ثلاثة مباحث أما المبحث الأول فقد عرضت فيه فلسفة العمل من وجهة نظر إسلامية وفلسفة العمل عند الغرب.**

**أما المبحث الثاني، فقد تحدثت فيه عن نظرية العمل عند ابن رشد وابرزت دعوته للعمل في الجانبين النظري والعملي.**

**أما المبحث الثالث، فقد شمل نظرية ابن رشد في عمل المرأة.**

**أما الفصل الرابع والأخير فقد تحدثت فيه عن معنى فلسفة الحرية في الإسلام وقد إشتمل على ثلاثة مباحث :**

**أما المبحث الأول فقد تحدثت فيه عن الحرية وأبعادها المؤثرة عن الجوانب الاقتصادية.**

**اما المبحث الثاني، فقد تحدثت فيه عن الحرية الســياســية ومدى علاقتها بالجانب الإقتصادي.**

**أما المبحث الثالث، فقد تحدثت فيه عن الحرية الاجتماعية وبعدها المؤثر على الجانب الاقتصادي، ثم الخاتمة.**

**أما الصعوبات التي لاقتني في بحثي فهي كثيرة، كان أولها، أني لم يكن لدي أية دراية بالدراسة الإقتصادية حيث تطلب مني أن أبدأ من الصفر لقراءة المصادر الإقتصادية وإن وجد بعض التقصير فإني أعترف به، لأني والى هذه اللحظة أجد أن هناك كثيراً من الأمور التي فاتتني ذكرها لأن اختصاصي لم يكن إقتصادياً بحتاً، أما العقبة الثانية فهي، عملية تحويل الإشــراف من أ.د. محســن عبدالحميد، الى أ.د. جاســم الفارس وكلاهما عاناني وجزاهم الله خيراً، لكن كان الاختلاف بين توجه المشرف الأول والثاني جعلني اعود الى البدء من جديد بعد مضي مدة قاربت السنة، أما العقبة الثالثة التي أعاني منها الى الآن هي إصابتي بحريق طال نصف جسمي، فألزمني الفراش لسنة كاملة فقطعني عن مواصلة البحث، أما المعوقات او العقبات الأخرى فهي لا تخفى من ظروف بلدنا العزيز، وتعرضنا للمداهمات المستمرة حتى أدت أحدها الى تلف جزء كبير من الرســالة، وتركي لداري للعيش في إحدى القرى الأمر الذي حرمني من متابعة المكتبة من جديد. أما العوائق الأخرى فهي صــعوبة حصولي على كتب الفارابي النادرة، فأضطررت الى شرائها من الأردن وصعوبة الحصول على أغلب المصادر.**

**وفي نهاية المطاف فما قدمته في بحثي هذا ما هو إلا جزء بســيط وعمل متواضــع ما قصــدت به إلا وجه الله تعالى، وخدمة للعلم وأهله، فما كان فيه من الصواب فهو من فضل الله تعالى علي، وما كان الخطأ إلا من بعض تقصيري أو من الشيطان.**

**هذا وأســأل الله تبارك وتعالى أن يتقبل مني هذا العمل بما تفضــله علي وأن ينفعني بما أنجزته من عمل وبما خطته يدي من هذا العمل المتواضــع وأســأله أن يرزقني الإخلاص في عملي، وأن يجعل هذا العمل خالصــاً لوجهه ولخدمة الإســلام والمسلمين والحمد لله رب العالمين.**

## المبحث الاول
## فلسفة منهج البحث الاقتصادي

**يعد المنهج العلمي في أي علم من العلوم ظاهرة من ظواهر تحدي الملامح الحضارية لاي امة كانت وتمييز خصائصها العلمية المتبعة علمية كانت ام غير علمية. وبذلك يبرز لدينا اهمية البحث المنهج العلمي المتبع، ونستطيع ان نتعرف من خلال المنهج على الثمرة العلمية للعلم الذي نبحث فيه فتبرز بذلك النتائج الفكرية لتلك الامة فيتضح لدينا مدى اسهامها في القضايا العلمية والفكرية عبر امتدادها التاريخي.**

**وقد اصبح من السهل ملاحظة الدور العلمي لأية حقبة من الزمن وتميز ابعادها الفكرية والعلمية من خلال التطور المعرفي. وهذه المعلومة نتعرف عليها من خلال دراستنا للمنهج الذي اتبع في تلك الحقبة وبعدها نستطيع ان نصدر الحكم على تلك الحقبة عن طريق معرفة النتائج العلمية والفكرية واسلوب المنهج المتبع.**

**يعرف المنهج بانه ( مجموعة من المبادئ والقواعد المعينة ضمن خطوات عقلية وعلمية منظمة يراعيها الباحث جميعا في بحثه في حقل من حقول المعرفة، هادفا الى الوصول بمعرفتها الى معرفة جديدة تكون قابلة لاختبار صدقها وتكون هي الايقن والاصوب ان لم تكن صوابا ويقيناً )[1] وبذلك نستطيع ان نفهم ان المنهج العلمي يكاد ان يكون بمثابة العمود الفقري للعلم.**

**فالتقدم العلمي مرهون بالمنهج العلمي الذي يسير عليه، فوجوده مرهون بوجود العلم وعدمه يعني، ان لا علم بدون منهج.**

**وبذلك فان أي علم لا يقوم الا على اسس قوية ورصينة وتلك الاسس يجب ان تكون ضمن مخطط مرسوم بطريقة علمية رصينة وذلك المخطط هو المنهج. لنتوصل من خلاله الى اغلب المعالجات التي تدور حول العلم او نستطيع ان نضع ايدينا على اغلب المشكلات التي تدور حول هذا العلم الذي نبحث فيه. فنشخص العلاقات ما بين المفاهيم والطرق والوسائل التي يتم من خلالها التوصل الى ادراك واهمية العلم الذي نبحث فيه.**

---

(1) المنهج العلمي عند الكندي، د.عزمي طه السيد، مجلة الفلسفة العربية، تصدر عن الجمعية الفلسفية العربية، مجلد4، عدد4، اذار 1996، ص5.

**فدراســــة المنهج تعطينا التصــــور الكامل للترابط ما بين المفاهيم والنظرة الشــمولية وما يوفر تفســيرا اشــمل وربما اكثر عمقا للنتائج التجريبية والقراءات المباشرة والقياسات التي يتم التوصل اليها من العمل المهني لذلك العلم [(1)].**

**وقد اعتمد العلماء المســـلمون في عملية البحث على عدة مناهج في عملية البحث والتحليل، فمنها المنهج التاريخي، والمنهج المقارن، والمنهج الاستقرائي او الاستنتاجي والمنهج الاستنباطي.**

**ان اهمية البحث عند العلماء المسلمين نستطيع ان نحصرها في اساسين الاول اســتعمالهم للمنهج الذي يمكنهم من جمع الحقائق والمعلومات عن ظاهرة ما ارادوا اكتشافها وتحليلها مثل ظاهرة حقيقة الاجتماع البشري التي طرحها الفارابي في كتابه اراء اهل المدينة الفاضلة. او ظاهرة تقسيم المجتمعات البشرية حسب درجة كمالهم [(2)] وثانيها احتضـــان المناهج العلمية التي تســاعدهم على اجراء البحوث والدراســات التي كانت تتسـم بالامانة العلمية والمصـداقية العالية والثبات والقدرة على وصـــف الظاهرة العلمية او الظواهر وتحليلها اســـتنادا الى طبيعتها الموضوعية. وخواصها الجوهرية والعوامل الخارجية المادية منها او غير المادية المؤثرة في ذلك التحليل [(3)].**

**فكانت، الموضــوعية، والشــمولية، والعلمية، والايمان والاســتقرار من اهم الخصــائص التي تمتع بها المنهج العلمي الذي اتبعه العلماء المسلمون، فمن خلال الموضــوعية، كانت علومهم لا تخضــع لفكرة قومية او شـــهرة فردية او مصــلحة ذاتية، فعلى العالم ان يجرد نفسه من اهوائها وميولها التعصبية ما استطاع الى ذلك سبيلا [(4)].**

**وكان هذا منهج اغلب العلماء المســـلمين في التعامل مع الحقيقة العلمية ولاسيما الفلاسفة منهم، لهذا نجد ابن رشد يعلق على هذه الموضوعية قائلا ( يجب علينا ان ألفيناً لمن تقدم منا من الامم الســـالفة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسـب ما اقتضـته شـرائط البرهان ان ننظر في الذي قالوه وما ذلك وما اثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وســـررنا به، وشـــكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم )[(5)].**

---

**(1) المنهج العلمي عند الكندي، عزمي طه السيد، ص14.**

**(2) ينظر، كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة، الفارابي، مطبعة حجازي، القاهرة، ط2-1368هـــ 1948م. ص77.**

**(3) ينظر، منهج البحث العلمي عند المفكري الاســلام، علي ســـامي النشـــار- دار المعارف، الاسكندرية، د.ط، 1966م، ص384.**

**(4) ينظر، اسس الفلسفة، توفيق الطويل، مطبعة لجنة التاليف والترجمة، مصر، د.ط، 1925، ص65.**

**(5) كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشـريعة من الاتصـال، ابي الوليد محمد بن محمد بن رشد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961، ط1 ، ص33.**

**فالبحث العلمي لا يمكن ان يكون وليد شـــخص واحد بل هو بناء تســـهم فيه جميع البشرية عبر مختلف العصور بواسطة العقول المفكرة فتراه يزداد هذا البناء ارتفاعا وشموخا كل ذلك بفضل الباحثين. وفضل المتقدمين على اللاحقين [1].**

**وكان هذا ديدن اغلب العلماء المســـلمين على اختلاف علومهم كالهندســـة والكيمياء وعلم الفلك وعلم الحيل وعلم الطب لهذا نجد في كتب الطب العربية، روايات عن اطباء غربيين بل انهم عندما يذكرون اراء هؤلاء الاطباء بكونهم بالافاضل لهذا نقل العرب كثيراً من ( روايات عن الفاضل جالينوس والفاضل ابقراط ويكون ذلك مجرد دعم للرأي او النظر )[2].**

**واذا ما بحثنا عن مصدرية هذه الموضوعية التي تمتع بها العلماء المسلمون نجدها مسطورة في القران الكريم، حيث كان القران هو الملهم الاول لهم في سلوك هذه المنهجية فقال تعالى محذرا من اتباع الهوى ( وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ )[3] وفي موضع اخر يقول تبارك وتعالى ( فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُـــوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا )[4] ومثل الله ، الذي لا يتبع الحق في عمله الذي تفضـــل الله به عليه لينتفع به وينفع به بني جنســـه لكنه يجعل من نفســـه تابعاً لهواه . فمثله الله تعالى بالكلب قال تعالى ( وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَـلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّـيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ (175) وَلَوْ شِـئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ )[5] (ولو شئنا لرفعنا هذا الذي أتيناه آياتنا بآياتنا التي أتيناه إياها – ولكنه أخلد الى الأرض – سكن الى الحياة الدنيا في الأرض ومال إليها واثر لذاتها وشـــهواتها على الآخرة وإتبع هواه ورفض طاعة الله وخالف أمره) [6] (هو تصـــور لحالة مكررة في النفوس والتاريخ كلما أوتي بعض الناس رصــيداً من العلم كان خليقاً أن يقوده الى الحق والهدى فإذا هو ينســـلخ مما أوتي من العلم فلا ينتفع به شيئاً ويسير في طريق الضلالة كمن لم يؤتوا من العلم شيئاً بل يصير ضالاً وشـقياً بهذا العلم الذي لم تخالطه بشـاشـة الإيمان الذي يحول هذا العلم الى مشـكاةٍ هادية في ظلام الطريق)[7].**

---

(1) منهج البحث عند الكندي، فاطمة اســماعيل، المعهد العالمي للفكر الاســلامي، لبنان، ط1، 1418هـ-1998، ص140.

(2) منهج البحث العلمي عند العرب، جلال محمد موســـى، دار الكتاب، لبنان، د.ط، 1981، ص178. ولمراجعة هذه النصـــوص ينظر الحاوي الكبير في الطب، ابو محمد ابن زكريا الرازي، مطبعة دار المعارف العثمانية، حيدر اباد، 1349هـ، 1974م، ج1، ص3-8.

(3) سورة ص، الاية 26.

(4) سورة النساء، الاية 135.

(5) سورة الاعراف، الاية 175-176.

(6) جامع البيان عن تفسير القرآن، أبي جعفر محمد جرير الطبري، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.

(7) تفسير الظلال، سيد قطب، دار الشروق، بيروت، ط9، 1400 هـ - 1980، ج3، ص341.

**فكان القران الكريم هو خير منهج يستخدمه العلماء المسلمون في مسيرتهم العلمية والعملية. لهذا نجد ان المناهج التي اعتمدها العلماء المسلمون في دراساتهم وابحاثهم قد اثبتت كفاءتها و مقدرتها في جمع الحقائق والبيانات التي كانوا مهتمين بها بعد ان فصلوها عن الاهواء والنزعات والقيم الذاتية التي غالبا ما كانت تفسد الحقائق الموضوعية وتسيء الى جوهرها وتبعثر جوانبها المختلفة التي يهتم بها المفكرون او الباحثون، لهذا فان المعرفة العلمية ذات طبيعة عالمية يشترك فيها علماء العالم في بحث وتمحيص قضاياها بعلاقة متساوية مهما اختلفت الزاوية التي يشاهدون منها [(1)]، وعليه فلا يجوز اخضاع الحقائق العلمية وسلوك الظواهر الطبيعية لاهواء الباحثين وامانيهم الشخصية، وبهذا يكون العالم موجها بنوع من القيم سواء اراد ذلك ام لم يرد، وتصبح المسالة هنا مجرد اختيار بين قيم وأخرى، فتكون الموضوعية هي القيمة التي ينبغي ان يؤثرها باختياره [(2)].**

**اما الشمولية فكانت ايضاً من اهم الخصائص التي يتمتع بها المنهج الاسلامي لدى العلماء المسلمين، فقد كان العلماء المسلمون شموليين في دراستهم للعلوم، فلا نجد عالماً من العلماء المسلمين الا وله المام بمختلف العلوم الاخرى علمية كانت أم ادبية رياضية كانت ام عملية، فنجد احدهم فيلسوفاً وطبيباً وشاعراً وكيميائياً وفقيهاً واقتصادياً في انً واحد، فكانوا يتمتعون بمخيلة واسعة وشاملة، فنجد ابن رشد مثلا ( يستحضر الطب في الفقه والفقه في الطب، والقران والحديث والفلسفة، والفلسفة في العلم والعلم في كل ذلك.. وبعبارة عصرنا كان يتصرف من منطلق وحدة الحقيقة وتكامل المعرفة )[(3)]، وهذه الخاصية الشمولية نجدها عند اغلب علماء المسلمين فنجد الرازي قد برع في الفلسفة والكيمياء والطب والفلك والهندسة، وكان اكثر ما برع فيه هو الطب حتى لقب بجالينوس العرب [(4)]، فكانت هذه الخاصية-الشمولية-قد تمتع بها اغلب العلماء كجابر بن حيان، وابن سينا، والفارابي، والبيروني، وابن هيثم والكندي، وغيرهم كثيرتعد هذه الخاصية من اهم الخصائص التي تتيح امام العلماء استخدامهم مناهج مختلفة في عملية الوصول الى الحقيقة، كاستخدام المنهج الاستنباطي في العلوم الرياضية واستخدام المنهج الاستقرائي، واستخدام المنهج التاريخي، وهنا يدخل الجانب الايماني الذي كان يتمتع به العلماء المسلمون.**

**فنجد انهم يؤمنون بقضيتهم العلمية التي يعملون عليها او يمارسونها، وهذا الايمان يدفعهم الى ان يصلوا في النهاية الى الحقيقة او القضية التي يعملون عليها**

---

**(1) ينظر، فلسفة العلوم بنظرة اسلامية، احمد فؤاد باشا، جامعة القاهرة، القاهرة، 1404هـ—1984، ط1، ص44.**

**(2) ينظر، فلسفة العلم، صلاح قنصوة، دار قباء، القاهرة، د.ط، 1998، ص173.**

**(3) ابن رشد سيرة وفكر، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م، ص14.**

**(4) ينظر، اعلام العرب في الكيمياء، د.فاضل احمد الطائي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1981م، ص98.**

**الى نتيجة ترضيهم، وترضي من حولهم، فنجد انهم اذا ما تبادلوا مسالة ما فانهم يعملون جاهدين على تحقيقها، لانهم يعدون ان شخصية العالم والثقافة العلمية لا تكتمل الا بتاكيد هذا الجانب الاساس في فكرهم ووجدانهم [1]، وهذا الشيء لا يتم لهم الا من خلال استخدام مختلف المناهج للوصول الى الحقيقة، وهنا يتجسد الجانب العلمي او -العلمية-في المنهج لدى العلماء المسلمين، فالعلمية تطلق على ( العقل المنظم الواضح الذي لا يسلم بصدق الى الحكم الا بعد تحقيقه، والتدقيق فيه، وإقامة البرهان عليه )[2]، وهذه الخاصية في المنهج الاسلامي هي من اهم الخصائص التي تحتم استخدام المنهج الاستقرائي-التجريبي-على الحقيقة لكي يقبل بها كحقيقة او ترفض، وهذا الشيء يتجسد لدى اغلب العلماء المسلمين كابن البيطار، وجابر بن حيان، وغيرهم، لذا نجد ان ابن سينا عندما يتحدث عن قبول الحقيقة العلمية او رفضها يقول:- ( كما ان اليقين لا يتعلق بعدد الشهادات وبالكم، بل ان عدداً محدوداً من المعاينات قد يكفي ان نحس ادراكنا المتغيرات في التجربة والمشاهدة )[3]، فانه لا يقبل بالحقيقة العلمية إلا بعد اقامة التجربة والمشاهدة، ثم قبولها والايمان بها.**

**ان اعتماد العلماء المسلمين على مناهج البحث الرصينة التي تمثلت في منهجين اساسيين وهما المنهج الاستنباطي و المنهج الاستقرائي قد مكنهم من القيام بالاعمال العلمية المتميزة التي خرجت الى الساحة العلمية وشغلت حيزا من الوجود والذي تمثل هذا الخروج على شكل مخطوطات وكتب وابحاث ودراسات استطاعت ان تنهض بالعلوم وتنميها في مختلف فروعه الفلسفة والعلمية والادبية.**

**ان منهج البحث العلمي الذي استخدمه العلماء المسلمون الذي اعتمدوا فيه على القيم واهتمامهم بجمع وتقصي الحقائق والمعلومات واستعمالهم الوسائل الحديثة في الكتابة الوصفية والتحليلية هي التي مكنتهم من تاليف كتب مهمة في مختلف العلوم والتي استخدموا منها في المنهج الاستنباطي والمنهج الاستقرائي. ككتاب ( اراء اهل المدينة الفاضلة )( للفارابي ) الذي نجد ان الفارابي قد استخدم فيه منهجي الاستنباط والاستقراء في تحليله للسياسة المدنية والذي ينقسم الى قسمين القسم الاول القسم الفلسفي الذي يتناول فيه الموجودات الروحية والمادية والقسم الثاني هو القسم الاجتماعي والسياسي الذي يتناول فيه قضايا المجتمع الخاصة بالسياسة والاجتماع والاقتصاد [4].**

---

(1) ينظر، فلسفة العلوم بنظرة اسلامية، احمد فؤاد بشا، ص58.

(2) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتب اللبناني، بيروت، د.ط، د.ت، ج2، ص102.

(3) ما يجب ان تعرف عن ابن سينا، محمد مهدي المسعودي، دار الكتاب، مصر، ط2، د.ت، ص80.

(4) عن الاجماع ومدارسه، مصطفى الخشاب، دار الحكمة، بغداد، د.ط-1990، ص18.

**ان منهج البحث في أي علم من العلوم يعتمد على ركيزتين اساسيتين الاولى : مستلزمات المنهج العلمي.**

**ان المنهج العلمي الذي اعتمده العلماء المسلمون في دراساتهم وتحليلاتهم الفكرية والتطبيقية كانت تعتمد على اسس ومقومات معروفة لدى المفكرين الذين عاشوا في عصرهم، علما بان الاسس المنهجية التي اعتمدوها كانت تعد من المسلمات الاساسية التي اهتدوا بها عند قيامهم بداراساتهم العلمية عن مشكلة معينة او ظاهرة ما.**

**فبدون المنهج المحدد وطرائقه المالوفة يقيناً لا يمكن ان يمضي العلماء او غيرهم من المفكرين ( قدما في دراسة الموضوعات العلمية ولا يستطيعون اكمالها والتوصل الى نتائجها النهائية )[1].**

**ومن مستلزمات المنهج العلمي الذي كان يعتمده العلماء المسلمون:**

**أ- ان يكون باستطاعة المنهج جمع المعلومات والحقائق الكاملة، وعلى ان تكون عملية الجمع غرضية وهادفة [2]. لهذا نجد ان العلماء المسلمين لا يجمعون المعلومات والحقائق بصورة اعتباطية وعفوية. بل كانت عملية جمع المعلومات في الموضوعات التي لها علاقة مباشرة في دراستهم والتي تمكنهم من فهم الواقع وتحليله ومعالجته. زيادة على مشاهداتهم وزياراتهم الميدانية واحتكاكهم بالافراد والجماعات والنظم التي يتعاملون معها في حياتهم اليومية ولكل منهج اسلوبه وطريقته في الدراسة والتحليل.**

**ب- ان يكون المنهج متوافقا مع طبيعة الدراسة التي يسعى المفكر او العالم القيام بها. فلكل علم منهجيته العلمية وطريقه الموضوعية في الجمع والتصنيف وتجميع الحقائق والمعلومات وتنظيرها التي يهتم بها المحلل او المفكر. فقد يعتمد الباحث على اكثر من منهج في دراسته التحليلية. لان هذه المناهج تمكنه من التوصل الى الحقائق والتفصيلات التي يحتاج اليها في بحثه. فعندما يستعمل الفيلسوف المنهج التاريخي مثلا في دراسة مجتمع من المجتمعات او دراسة ظاهرة ما في المجتمع فانه لا بد ان يتعرف على المراحل التاريخية التي يمر بها المجتمع او المراحل التي مرت بها الظاهرة. لان هذه الدراسة للماضي سوف تساعده على عدم الوقوع في الاخطاء التي وقعت فيها الامم السابقة. لهذا نجد الفارابي على سبيل المثال ( يقارن الظاهرة بمثيلاتها في نظم ومجتمعات مختلفة، كما يقال الظاهرة في نفس المجتمع عبر حقبة زمنية مختلفة )[3] قارن مجتمع بمجتمع**

---

**(1) الجذور التاريخية لمناهج العلوم الاجتماعية عند العرب، احسان محمد ، ص74.**

**(2) الجذور التاريخية لتطور الفكر الاجتماعي عند العرب، رباح احمد مهدي، دار الكتب العلمية، لبنان، 2001، ص104.**

**(3) الحاكم الفيلسوف عند افلاطون والفارابي، محمد شقيق شيا، مجلة دراسات عربية، العدد7، 1985، ص30.**

**فقارن مجتمع القرية بمجتمع المدينة. وقارن مجتمع المدينة بمجتمع الدولة ومجتمع المدينة الفاسقة بمجتمع المدينة الضالة [1].**

**ج- ان يهتم المنهج بوصف وتحليل الظواهر والحقائق. كما هي ولا يلتفت الى القيم والاحكام التي يعتمد ها المفكر فالباحث في الامور الاجتماعية مثلا ( يصف ويحلل ولا يقيم لان التقييم هو من خصائص الادب والفلسفة والدين )[2]. فالمفكر الاجتماعي لا يدخل نزعاته واهواءه وميوله ورغباته واتجاهاته في توثيق الحقيقة العلمية لان ( الاهواء والنزعات والميول غالبا ما تفسد الحقائق العلمية وتسيء اليها )[3]. لذا فمن الاولى فصل الحقائق عن القيم والمثل والرغبات والاتجاهات والميول. لهذا نجد ان الفارابي قام بدراسة حقيقة الاجماع البشري دراسة علمية تحليلية وحلل العلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع وسلط الاضواء على اصحاب الوظائف الاجتماعية وتوسع في معالجة ظواهر الاستقرار والانتقال او التحول الاجتماعي، وفي الوقت نفسه اهتم بالجانب الاخلاقي الذي يجب ان يتوفر لدى القيادة التي تتولى زمام الامور في الدولة واثرها ( الاخلاق ) بشقيها السلبي والايجابي في تكون المجتمع وسوف تتطرق الى هذا الجانب في الفصل الثاني.**

**اما القيم والاحكام القيمة فقد تركها الى الادب والفلسفة و الدين لانه يعد هذه الامور من موضوعات هي في صلب اختصاص الفلسفة والدين والادب. ودراستها في هذا الجانب يعطي مساحة اوسع لفهمها من دراستها في الجانب علم الاجتماع [4].**

**اما انواع المناهج التي استخدمها العلماء المسلمون فهي كثيرة فمنها كما ذكرنا المنهج التاريخي الذي تقوم دراسته على الملاحظة والوصف وتحليل القضايا التاريخية ومحاولة بذل الجهد في تفسير ما وقع في الزمن الماضي بحقائقه وتدوين الحقائق والظواهر والمؤسسات الدولية التي يسعى الباحث في دراستها ليكشف عوامل النهوض أو عوامل السقوط معتمدا في ذلك على السجلات والوثائق القديمة والاثار الباقية والمسكوكات وسير الامراء والملوك والسلاطين[5]. ويعد هذا المنهج**

---

**(1) ولمراجعة هذه المقارنة ينظر. كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة-الفارابي، ص106-119. وينظر، دراسات في تاريخ الفلسفة الاسلامية واثار رجالها، عبده الشمالي، مطبعة النسر، بيروت، ط3، 1960، ص161-172.**

**(2) الاوليات التاريخية لاهتمام العرب بعلم الاجتماع، احسان محمد ، مجلة المورد، العدد الخامس، 1986، ص71.**

**(3) المصدر نفسه، ص72.**

**(4) ينظر، احصاء العلوم،الفارابي، تحقيق عثمان امين، مكتبة الانجلو المصرية، ط3، 1968، ص75-117. للنظر في كيفية تقسيم الفارابي لهذه العلوم.**

**(5) ينظر. منطق البحث العلمي، ياسين خليل ، جامعة بغداد، ط1، 1974، ص310. وينظر، التفكير الاجتماعي نشاته وتطوره، عبد الباقي زيدان، دار النشر الثقافية، د.ط. 1972، ص83.**

**من المناهج التي استخدمها الفارابي. والمنهج المقارن. وقد بينا ان هذا المنهج يعتمد على عملية المقارنة بين الاشياء المتشابهة او المختلفة او المتضادة كما فعل الفارابي عندما قارن بين المدينة الفاضلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة. وهي الطريقة التي يستخدمها العالم في جمع معلومات ( وصفية وتحليلية حول مجتمعات مختلفة ومتباينة من ناحية درجة تقدمها الحضاري والاجتماعي، وهذه المجتمعات قد تكون متباعدة الواحدة عن الاخرى ومعرضة لظروف وعوامل بيئية تجعلها مختلفة في مستواها الاقتصادي والسياسي والديني )[(1)].**

**وبعد ان يقوم بجمع المعلومات الكافية عن الدول المتشابهة يقوم بعملية المقارنة التي يستطيع من خلالها استخراج القوانين الاجتماعية، او تحديد طبيعة العلاقات الاجتماعية وطبيعة السلوك والتركيب الاجتماعي. ومن خلالها نستطيع التنبؤ بالحوادث التي تاخذ محلها في هذه المجتمعات.**

**اما بالنسبة للمنهج الاستنباطي والمنهج الاستقرائي فسيقوم الباحث بتوضيحها على حدا لأن كلا المنهجين كان له الدور الفعال في صياغة الفكر الاقتصادي الاسلامي.**

**ان المنهج العلمي قد اهتم بدراسة فئتين من المفكرين وهم العلماء والفلاسفة لهذا نجد ان ( ثمة خلاف بين الفلاسفة والعلماء حول دور كلا الفريقين في تشييد المناهج العلمية )[(2)].**

**فلدى العلماء المنهج هي طريقة التي يدلل العالم منها على صحة قضية من القضايا او قانون من القوانين. ومعنى هذا ان علم المنهج هو علم بعدي ياتي وراء العلوم كلها [(3)].**

**ومن الملاحظ اهتمام الفلاسفة ايضا بدارسة المنهج العلمي في الجانب المنطقي.. وجعلوا المنهج ضمن اجزاء المنطق كما فعل ( راموس ( Ramus ) الذي قسم المنطق على اربعة اقسام وهي ( التصور والحكم والبرهان والمنهج )[(4)] فجعل المنهج القسم الرابع من دارسة المنطق وقال عنه انه فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الافكار العديدة من اجل الكشف عن الحقيقة [(5)] ومعنى ذلك ان دراسة**

---

**(1) المدخل الى علم الاجتماع الحديث، احسان محمد الحسن، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، د.ط، 1976م، ص124.**

**(2) منهج البحث العلمي عند العرب، جلال محمد موسى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1972، ص31.**

**(3) ينظر، المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، دار النهضة، مصر، ط2، 1966م، ج2، ص4.**

**(4) منهج البحث العلمي عند العرب، جلال محمد موسى، ص31.**

**(5) مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي.**

**الفلاسفة للمنـهج هي من النوع المنطقي زيادة على كونـها دراسة وصفية سيكلوجية شـــانـها عند العلماء، اذا ان العالم يميل الى ان يقصـــر اهتمامه على النتائج وعلى الحالات المتعاقبة التي تمر بها مســالة ما. اما الفيلســوف فيشــاهد ما صــنع العالم ليحلل ويجرب ويتتبع المنـهج العلمي من اعمال العلماء واقوالـهم. والتحليل والتجريد والاســتنتاج عمليات منطقية صــرفة. وبذلك كان التحليل المنطقي لقضــايا العلم من مهام الفلاسفة في مجال مناهج البحث العلمي[1].**

**(1) ينظر المنطق وفلســفة العلوم، فؤاد زكريا، المطبعة العصــرية، مصــر، د.ط 1961، ج1، ص57.**

# المبحث الثاني
# المنهج الاستنباطي

**المنهج الاستنباطي ( Deductive method )**

**يعد الاستنباط من المناهج التي استخدمها العلماء المسلمون في بحثهم العلمي ولا سيما الفقهاء منهم، فقد عرف الاستنباط لدى الفقهاء عند عموم اهل العلم. لكن المنهج الاستنباطي استخدمه اغلب العلماء في مختلف المجالات ولا سيما الرياضية والتي يعد علم الاقتصاد احدها، وغالبا ما استخدم هذا المنهج في معالجة القضايا الاقتصادية.**

**وغالبا ما يختلط الاستنباط بألفاظ الاستدلال والاستنتاج والقياس*، واذا ما بحثنا في قضية ما وانتقلت هذه العملية من قضايا منظور اليها في ذاتها بغض النظر عما اذا كانت صادقة ام كاذبة الى قضايا اخرى ناتجة عنها بالضرورة على وفق قواعد منطقية صرفة [1]. كان هذا هو المراد بالاستنباط، فالاستنباط اذا هو العملية التي تؤكد ( صدور النتائج ضرورة عن مقدمات معلومة ما دامت متفقة مع قواعد منطقية معينة هي قواعد التقابل بين القضايا )[2].**

**اما القياس فهو احد طرق الاستدلال غير المباشرة، وقيل عنه انه غير مباشر، لان النتيجة فيه تحصل عن طريق ( ادراك مسلم به ذي مرحلتين على اقل تقدير تمثل المرحلة الاولى منها ادراك قضيتين بينهما حد مشترك، وتمثل المرحلة الثانية منهما ادراك اندراج احدى الحدين الاخرين بصاحبه، او انه مساو له في صدق او ادراك تحقق وجه من وجوه اللزوم المسلم به فيه )[3].**

**وعموما فان بحثنا هو الاستنباط. ولعل من رواد المنهج الاستنباطي هو الفارابي والكندي فقد استخدم الفارابي المنهج الاستنباطي في العديد من دراساته ومؤلفاته. ومنهج الاستنباط كما عرفه هو ( عملية اشتقاق الجزئيات من العموميات وفي مكان اخر يعرف الفارابي المنهج الاستنباطي بطريقة أخرى وهي طريقة**

---

*** القياس هو الرأي الصحيح والمعاني والعلل الصحيحة التي علق الشارع بها الاحكام وجعلها مؤثرة فيها طردا او عكسا ، اعلام الموقعين عن رب العالمين، للإمام ابن القيم الجوزية، دار الكتاب العربي، ط1، 1425 هـ - 2004م، ص159.**

**(1) ينظر، مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977، ص10.**

**(2) منهج البحث العلمي عند العرب، جلال محمد موسى-ص34.**

**(3) ضوابط المعرفة، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص227.**

**اشــتقاق الجزء من الكل)[1]، ذلك ان الكل يتكون من مجموعة الاجزاء والباحث في البداية يحدد ماهية الكل واذا ما حدده فانه يستطيع ان يستقي منه الاجزاء الفرعية او العناصر الاساسية التي يتكون منها الكل.**

**وقد قام الفارابي بتطبيق هذا المنهج على العديد من دراســاته كان اهمها (المدينة الفاضــلة). وقد اســتطاع من خلال المنهج الاســتنباطي ان يقوم بتحليل الخواص التي ترتكز عليها مدينته الفاضــلة، وســوف نتحدث عن هذه المدينة في الفصل الثاني ونرى كيف استطاع الفارابي من خلال استخدامه المنهج الاستنباطي ان يرسم لنا ملامح المدينة الفاضلة.**

**وقد اعتمد هذا المنهج اغلب العلماء ولا سيما الاقتصاديين منهم ومنذ النصف الثاني من القرن الثامن عشــر. والقرن التاســع عشــر امثال الطبيب كيناي و آدم ســميث وريكاردو الذين كانوا يســتنبطون اراءهم ومبادئهم الاقتصــادية المختلفة بالاعتماد عليه [2].**

**يبدأ البحث في المنهج الاســتنباطي من الافتراضــات المســلم بها، لينتقل من هذه الافتراضــات الى مبادئ فرعية يســتنتجها منه عن طريق التحليل المنطقي، أي ان هذا المنهج يبدأ من العموميات او الكليات لكي يصــل الى الجزئيات او الظواهر الفردية، والمنهج الاســتنباطي غالبا ما يستخدم في قضـايا الرياضـيات التي وجدت مكاناً مهماً لها في الاقتصــاد ابرز العلوم الاجتماعية احتياجاً لها. لان هذا المنهج له القدرة على الاســتنتاج المنطقي لســلوك الظاهرة الاقتصــادية، ( على اســاس ان ما ينطبق على الســلوك العام لمتغير اقتصــادي من ناحية كلية عامة بالامكان تطبيقه لاستنتاج احكام جزئية خاصة )[3].**

**ومن الامثلة على استخدام المنهج الاستنباطي انه اذا اراد الباحث الاقتصادي القيام بدراسة سلوك المستهلك المسلم من خلال تحليله لعملية الانفاق الاستهلاكي الكلي لمجموعة المســتهلكين الذين يزيدون مشــترياتهم من الســلع والخدمات المحصــورة في القضــايا اللازمة لحفظ الدين والنفس والعقل والنســل والمال. فبالامكان استنباط سلوك المستهلك الفرد المسلم الذي يسعى الى تحقيق التوازن في عملية الانفاق. كلما زاد دخله بين متطلبات الحياة الدنيا والاخرة [4].**

**والاســتنباط في نظر علماء المنطق. عملية نخلص بها من قضــية او عدة قضــايا ماخوذة كمقدمة الى قضــية تعد نتيجة لازمة للمقدمة باعمال قواعد منطقية.**

---

**(1) الســياســة المدنية، الفارابي، المطبعة الكاثوليكية، 1964، بيروت، تحقيق فوري متري نجار، ص96.**

**(2) ينظر، مدخل الى علم الاقتصــاد، علاء شــفيق الراوي، منشــورات المجمع العلمي، بغداد، د.ط، 1224هـ-2004م، ص38.**

**(3) اساسيات الاقتصاد الاسلامي، د.محمود حسن صوان، دار المناهج، الاردن، ط1، 1424هـ-2004م، ص43.**

**(4) ينظر. اساسيات الاقتصاد الاسلامي، د. محمود حسن صوان، ص43.**

**فعندما نقول ان الاستنباط هو عملية الانتقال من العام الى الخاص، فان هذا لا يعني ان العملية الاستنباطية لا تحتمل الصحة لان هذا النوع من الانتقال يحتمل ان يكون انتقال من كذب الى كذب بل ان هذا الانتقال هو في حد ذاته عملية رياضية لكن تفتقر الى التجربة فان هذا المنهج ( لا يعتمد الا على مجرد التفسير دون ان يلجأ الى التجربة )[1].**

**اما الاستخدام الامثل للمنهج الاستنباطي فانه بعتماد جملة من المبادئ، وتنقسم هذه المبادئ الى عدة اقسام اهمها :-**

**أ- البدهيات ( Axioms ) :**

**إن من الاسس التي يقوم عليها المنهج الاستنباطي هي البدهيات، اذ تعد البدهيات من الخطوات الاولى التي تفترض ليستنتج منها ما نسميه بـ( النظريات ) والعلم الذي نكون بصدد البحث عنه عن طريق المنهج الاستنباطي.**

**والبدهيات هي الاشياء المعلومة بالفطرة التي لا تحتاج الى برهان لانها واضحة بذاتها وصادقة بالضرورة، ككون الشيء واضحا بذاته، او امر نسبي يتوقف على علمنا السابق وقدرتنا الفكرية والعلمية العقلية، فالحقيقة تكون واضحة بذاتها حين نستمدها من علم سابق، فسلمنا بصحته ونعلم سلامة الحقيقة مسبقا. ومن تلك البدهيات نستنتج كل النظريات بطريقة استنباطية [2].**

**وربما يقول احدنا لا نستطيع ان نسلم بصحة ذلك العلم السابق. او بهذه البدهيات، وهو كلام منطقي. اذاً فلا تعود ( البدهيات ) التي اعتمدنا عليها واضحة بذاتها كما حصل مع اقليدس الذي اعتمد على مقدمات في علم الهندسة فتبين اليوم ما فيها من خطأ ( فقد ظهر انه من الممكن اقامة نسقات هندسية على اساس بديهيات اخرى غير بديهيات اقليدس، وتنتهي الى نتائج تختلف عن نتائجه )[3].**

**اذا فلا مانع ان نقول عن البدهيات انها ( واضحة بذاتها ) دون ان نسال كيف يكون هذا الوضوح، ولا يتحتم ان تكون البدهيات صادقة فعلا. بل يكفي فيها افتراض الصدق.**

**ففي كثير من مواقف الحياة العلمية تختلف اراء العلماء فيما اذا كانت البدهيات صحيحة ام لا. وهكذا نجد ان مشكلة الوصول الى النتائج صحيحة في المواقف العلمية تنقسم غالبا على جزئين. ففي المنطق مثلا تكون العملية الاستنباطية فيه الاهتمام بالمقدمات مفترضا ان هذه المقدمات صحيحة. ويترك**

---

**(1) الاقتصاد السياسي، د. رفعت محجوب، دار النهضة، القاهرة، د.ط، 1964م،ج1، ص33.**
**(2) ينظر المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط4، 1966، ج2، ص95-96.**
**(3)،ينظر المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، ج2، ص98.**

لســـواه ان يقرر هل المقدمات والنتائج الماخوذة تطابق الحقيقة ام لا [1].

لذا نجد ان ما هو صادق تماما بالنسبة لانسان ما قد يكون نصف صادق بالنسبة لانسان اخر، وقد يكون غير صادق قطعا بالنسبة لانسان ثالث.

لهذا يرى البعض استخدام كلمة ( صادق، او غير صادقة ) ويرى البعض الاخر ان لا نستخدم هذه الكلمات، والاولى لأستخدام بدلها ( صحيحة، او واضحة ) ليتبين لنا ما اذا كانت النتيجة الاستنباطية قد تمت بطريقة صحيحة ام لا فاذا كانت الطريقة التي توصلنا اليها منطقية وبديهيات سليمة كانت النتيجة صحيحة [2]. واذا كانت ليس بالضرورة قطعا كانت النتيجة مماثلة وقد نبدأ ببديهيات صحيحة، ولكن باستخدامنا اساليب غير منطقية في المنهج الاستنباطي نصل بديهيا الى نتائج غير صحيحة.

لهذا لكي يكون تفكيرنا سليما في العملية الاستنباطية من المهم ان نبدأ ببديهيات صحيحة وان نستخدم الاساليب المنطقية في التفكير [3]. فنحن اذا بحاجة الى البدهيات ( الصحيحة ) ثم لا بد لنا من ان نستخدمها بطريقة منطقية للوصول الى نتائج صحيحة مستنبطة من تلك البدهيات (الحقائق ).

ولكن تبقى البدهيات في نظر اغلب العلماء هي القضايا الواضحة بذاتها التي لا تحتاج الى برهان لثبات صحتها بل يسلم بها ويقبل بمصداقيتها كل من يدرك معناها لانها قضايا معروفة بالفطرة لا حاجة لاستنباطها [4]. كالبديهية التي تقول ان الكل اكبر من الجزء، والجزء اصغر من الكل وكالبديهية التي تقول ان النصف متساوٍ في العدد والحكم.

ب- المصادرات ( Postulates )

والمصادرات هي قضايا يفترض صحتها منذ البداية. وان نسلم بصدق هذه القضايا تسليما وتختلف عن البدهيات فالبدهيات نعتمد على صدقها باعتمادنا على علوم سابقة. اما المصادرات. فلا نعتمد على صدقها بشيء سوى مجرد المطالبة بان نسلم بصدقها [5].

وهذا هو الفارق بين البدهيات والمصادرات فالبدهيات لها علم مسبوق نسلم بصدقه، والمصادرات ليس لها علم مسبوق بل نطالب بالتسليم بها.

---

(1) ينظر التفكير الواضح، هاي روتشليس، ترجمة لطيف دوس، دار النهضة المصرية، القاهرة، د.ط، 1968، ص44.

(2) المصدر نفسه، ص45.

(3) ينظر المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، ج2، ص98-99.

(4) ينظر، فلسفة العلوم بنظرة اسلامية، احمد فؤاد بشا، جامعة القاهرة، ط1، 1404هـ، 1984م، ص114.

(5) ينظر المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، ج2، ص98-99.

**وتمتاز المصـــــادرات عن البدهيات بانه يمكن انكارها. الا ان الرياضـــيين المحدثين لا يقيمون وزنـا للتفريق بينهمـا، لانهمـا يقومـان بدور واحد وهي نقطة البدء اليقينية لتتيح قيام علم منسق منتج، وكلاهما يعدان من التعريفات المقنعة ولا فارق بينهما سوى في درجة التركيب.**

**فالبدهيات اكثر ســهولة وبســاطة من المصـــادرات، ولهذا تبدو اوضـــح من المصـــادرات، بينما المصـــادرات اقل بســاطة او اكثر تعقيدا من البدهيات مما يجعل وضــوحها والتســليم بها لا يتحققان الا بالنتائج التي يمكن اســتخلاصــها منها [1]، وغالبا ما اذا ذكرت المصادرات يذكر معها العلم الصوري. لهذا نجد ان المصادرات تاخذ المعنى الصــوري لهذا فان للعلم الصــوري الحق في ان يفرض ما يشــاء من مصــادرات حتى لو كانت هذه المصــادرات لا تنطبق مع ما تشــهده الحواس. فله ان يقول مثلا: افرض ان المكان مثلث، او افرض ان المكان مســـتدير، او افرض ان المكان مربع. ودون ان يكون للمقابل أي اعتراض لان المصادرات مجرد افتراضات يفترضــها العلم وليس هي بتقرير وصــفي لشــيء من الاشــياء او جزء من الاجزاء حتى يجوز لنا ان نقر بصدقها او خطئها.**

**ولكن نحن عندما نســلم بهذه المصـــادرات نســلم بها على ان تكون ســليمة منطقيا. ولا يكون لدينا تناقض بين المصـــادرات. فعلم الحســـاب مثلا عندما يطالبنا بافتراض ان كل 4+4=8 فلا يجوز له ان يطالبنا في نفس الوقت ان نقبل بان تكون 4+4=9 لذا لا بد من مراعاة مبادئ المنطق ومن مبادئ المنطق يقوم على عدم اجتماع المتناقضين.**

**ومما يجب ايضـا ان يراعى في المصـادرات ( ان تكون كل مصـادرة مسـتقلة عن سائر المصادرات، بمعنى لا تكون مما يمكن استنتاجه من المصادرات الاخرى )[2] والا لم تكن هذه مصادرات بل من النظريات. وكذلك يجب على الباحث ان يراعي ان تكون المصادرات التي يقدمها كافية لكي يبرهن على نظريته بالكامل.**

**وعموما فان العالم ليس مســؤولا عن الصــدق او الكذب في مصـــادراته التي يفرضـــها فهو يضـــع مصـــادراته لكي يصـــل في النهاية الى نظرية من وراء تلك المصــادرات. فربما ياتي بعده عالم في عصــر اخر يحقق هذه المصــادرات. وعندئذ يكمل ما بدأ به العالم الاول وهي النظرية التي كانت قد اكتملت على يد العالم الاول ولا تحتاج الا الى ان تثبت على يد العالم الثاني.**

---

**(1) ينظر، فلسفة العلوم بنظرة اسلامية، احمد فؤاد بشا، ص114-115.**
**(2) المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، ج2، ص101.**

**ومثال على ذلك عندما فرض اقليدس ان المكان مستو، بنى على هذا الفرض نظرياته، فاذا جاء عالم اخر وحقق ان المكان مستو فعلا تكامل الصدق للبناء كله، والا ستضل نظريات اقليدس صادقة على فرض ان زعمه الاول صادق (1).**

**اذا فالصواب في النسق الاستنباطي لا يكون عماده مطابقة الواقع، وانما يكون اتساق الاجزاء بعضها مع بعض.**

**(1) ينظر، فلسفة العلوم بنظرة اسلامية، احمد فؤاد باشا، ص116، وينظر، المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، ج2، ص101.**

جـ- التعريفات ( Definition )

تعد التعريفات [1] من الاسس المهمة التي تعتمد في المنهج الاستنباطي، وذلك لان اول شيء يبدأ به العالم الصوري هو تحديده لمعاني الالفاظ التي ينوي البحث فيها واستعمالها، او انه يذكرها ولا يذكر لها تعريفا في حالة اذا اراد ان يفرضها فرضا، على انها بداية لتفكرته العلمية تستعمل في تعريف غيرها دون ان يكون لها هي تعريف وعندها يطلق عليه ـ الامعرفات [2].

ففي علم الاقتصاد مثلا يبدأ الباحث بتحديد معاني بحثه كالعمل، ومعوقاته وفوائده، واثره، وتحديد نقاط قوة العمل كالرجل، والمرأة، والمواد الاولية، او عالم الرياضيات فانه ايضا يقوم بتحديد نقاط بحثه، كالعدد، والكسر، والجمع والطرح، والضرب،.

فالتعريفات اذا ذات امر ضروري في المنهج الاستنباطي فمن خلاله تستطيع تحديد الشيء المراد تعريفه بالاستعانة بالفاظ لا يمكن تعريفها [3]، ومثال ذلك عندما عرف اقليدس الهندسة المستوية للنقطة على انها ( ما يشغل حيزا في المكان بدون ان يكون لها طول او عرض او ارتفاع )[4] .

ونستطيع ان نقول ان العالم عندما يريد ان يخرج بنتيجة عن طريق النسق الاستنباطي، عليه ان يحدد الالفاظ الهامة التي هو بصدد بحثها ( الحدود ) والتي سيكون حولها مدار بحثه. فاذا كان علمه مسبوقا بعلوم اخرى، جاز له ان يستعمل الالفاظ التي استخدمت من قبل تلك العلوم المسبقة. دون حاجة الى تعريفها وتحديدها لانها معرفة ومحددة مسبقا.

اما اذا كانت هذه الالفاظ مستحدثة وجديدة و لا سيما في مجال بحثه. كان عليه تعريفها، او انه يعترف بانها من الـ(لا معرفات ) و يتركها بلا تعريف [5].

د- النظريات او المبرهنات ( The orems )

وهي كل ما اشتملت عليه البدهيات والتصورات او هي ( جملة النتائج التي يتم استنتاجها او اشتقاقها او الاستدلال عليها عن طريق الاستنباط Deduction

---

(1) هو الحد الذي يطلق على مسميات بالاشتراك ، كدلالة العين على البصر والذهب وغيرهما ، وقد ذهب البعض الى ان التعريفات التعريف بالجنس القريب والفصل هو الحد التام اي هو التعريف بجميع الاجزاء والراي الاصح عند اهل العلم هو الحد الذي يطلق على مسميات ليست مشتركة كدلالة الدخان ، فلا يوجد الا من النار ، ينظر : المنطق ، ابو علي ، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا ، تحقيق : احمد توفيق ، دار القلم ، بيروت ، د.ط ، 1972 ، ص 105

(2) ينظر، المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، ج2، ص94.

(3) ينظر، فلسفة العلوم بنظرة اسلامية، احمد فؤاد بشا، ص116.

(4)المصدر نفسه ، ص116.

(5) المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، ج2، ص95.

**من جملة من المقدمات Axiomatic system المتمثلة في التعريفات او المسلمات البدهيات والمصادرات ) [1].**

**ونستطيع ان نقول ان النظرية في المنهج الاستنباطي يعتمد صدقها على صدق الفروض الاولى لها. فنقول اذا كانت هذه الفروض الاولى صادقة، فان من المنطق ان تنتج عنها نظريات صادقة.**

**ولابد في العملية الاستنباطية. ان يكون البرهان الصادق قائم على اساس التعريفات والمسلمات التي بدأ بها العلم نفسه الذي هو بصدد بحثه، ولا يجوز ان نبرهن على نظرية ما في علم ما بمسلمات وتعريفات علم اخر. هذا من جانب ومن جانب اخر لا يجوز ان يقوم البرهان على اشياء نفرضها ضمنا لا تصريحا، مهما كانت تلك المزاعم واضحة الصدق. اذا لا بد ان نضع كل ما نريد ان نزعم له الصدق وضعا صريحا في قائمة المصادرات الاولى، لكي اذا ما طوينا بالبرهان على نظرية ما. نقوم بالرجوع الى تعريفاتنا ومصادراتنا المذكورة في اول العملية الاستنباطية ذكرا صريحا [2].**

**كانت هذه هي اهم المبادئ التي تقوم عليها العملية الاستنباطية التي هي نوع خاص من الاستدلال نحصل عليه كنتيجة لازمة لقضايا اخرى [3]. ومن هنا اعد المنهج الاستنباطي من المناهج المهمة التي استخدمها اغلب الاقتصاديين التقليدين، والذي يعد الدلالة المنطقية من فروضية معينة يعتقد انها صحيحة [4]، لهذا اعد الاستنباط عملية التوصل من الاشياء المجهولة عن طريق الاشياء المعلومة، التي تبدأ بافتراض صحة بعض المبادئ العامة لاستنتاج بعض المبادئ الخاصة [5]، ومن هنا نجد ان ما ياتي بصدقه الكل يصدق على الجزء ايضا، لهذا نحاول ان نبرهن على ان صدق ذلك الجزء يقع منطقيا ضمن ذلك الكل.**

**اذا هي عملية تبدأ من قضايا مسلم بها، وتسير الى قضايا اخرى تتبع عنها بالضرورة دون اللجوء الى أي تجربة، فالرياضي الذي يجري العملية الحسابية دون اجراء أي تجربة تطبيقية فانه يقوم بعملية استدلالية [6].**

**وبهذا نصل الى ان علم الاقتصاد او علماء الاقتصاد غالبا ما يستخدمون المنهج الاستنباطي لان علم الاقتصاد يعدونه من العلوم الصورية في بنائه [7]. لاننا**

---

**(1) فلسفة العلوم بنظرة اسلامية، احمد فؤاد بشاه، ص116.**
**(2) ينظر، المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، ج2، ص105.**
**(3) ينظر، التفكير الواضح، هاي روتشليس، ص46.**
**(4) مبادئ الاقتصاد السياسي، د. حميد القيسي، مؤسسة الوحدة، الكويت، ط3، 1978م، ص19.**
**(5) ينظر، مبادئ الاقتصاد الاسلامي، اسماعيل عبد الرحمن، ص15.**
**(6) ينظر، مناهج البحث العلمي، احمد الرفاعي، دار وائل، الاردن، ط2، 1999، ص86.**
**(7) مناهج البحث العلمي، د. احمد حسين الرفاعي، دار وائل للنشر، الاردن ، ط2، 1999، ص86.**

لو حللنا العملية الاقتصادية وطريقة استنتاج نظرياته لوجد انه علم يعتمد على - المشاهدة – بل نجد في بعض الاحيان ان المسلمات في هذا العلم قد تفرض فرضا، ولم تات القوانين الاقتصادية بعد ذلك بمثابة النتائج المستنبطة من تلك المسلمات.

لذا نجد ان بعض العلماء يرون ان علم الاقتصاد قائم اساسا على المنهج الاستنباطي فقط، ولا يدخل المنهج الاستقرائي في علم الاقتصاد، لهذا فان التفكير الاقتصادي هو تفكير استنباطي تحليلي، وليس هو بالاستقراء التراكمي، ويعني هذا بانه لا يخبرنا بشيء عن العالم الواقع بقدر ما يكرر لنا ما هو متضمن في المقدمة المفروضة(1).

لانهم يعدون ان جميع امره متوقف، او مرهون بتلك المقدمة التي يقدمها فاذا كانت المقدمة التي يقوم بتقديمها من واقع الانسان فهي اذا وليدة المشاهدة العلمية. فتكون بذلك النتائج او النظرية التي تتمخض عنها هي مسيرة الى الواقع الذي اعتمدته.

وعلى هذا تكون صورة المنهج الاستنباطي مبنية اساسا على البدء بنظرية عامة ومن ثم التوصل الى نظرية خاصة يمكن الاستفادة منها في وصف السلوك الاقتصادي للانسان، او في تقرير سياسة معينة، وتتضمن الطريقة الاستنباطية اقامة افتراضات اساسية معينة تتعلق بالعوامل الاستراتيجية المحددة للسلوك الاقتصادي وبالتالي استنباط نتائجها بصورة منطقية.

وتشمل الطريقة الاستنباطية المطبقة في الاقتصاد على ثلاث خطوات رئيسة:

الخطوة الاولى : هي تعيين الافتراضات المتعلقة بالعوامل المحددة للسلوك الاقتصادي في حالة معينة وينتقد البعض هذه الافتراضات ويعدها خيالية وغير واقعية وبالتالي فان الطريقة الاستنباطية التي تستند على هذه الافتراضات تكون غير ذات اهمية.

ويرد البعض الاخر من الاقتصاديين بان من غير الصحيح القول بان الافتراضات الاساس للاقتصاد هي غير واقعية بتاتا. حيث ان جميع الافتراضات تتضمن بطريقة ما حقائق مسلم بها تتعلق بندرة السلع التي نشهدها في حياتنا اليومية (2). ومن الامثلة على الطريقة الاستنباطية في البحث هو افتراضنا العام بان المؤسسات تسعى الى تحقيق اقصى الارباح الممكنة وبالتالي فانها تتخذ اجراءات معينة ( وتمتنع عن اتخاذ اجراءات اخرى ) لتحقيق هذا الهدف، هذا بغض النظر اذا كان فحوى هذا الافتراض قليلا بالنسبة لمؤسسة معينة. وذلك لان العوامل التي

(1) ينظر، المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، ج2، ص337.
(2) ينظر، مقدمة في الدراسات الاقتصادية، احمد سويلم العمري، مكتبة النهضة، القاهرة، ط1، 1948م، ص222.

تحث مؤسسة معينة في الحياة العملية هي متعددة ومعقدة، الا ان هذا لا يقلل من اهمية القوى التي تحدد سلوك مؤسسات الاعمال بصورة عامة . وعليه فان افتراض تحقيق اقصى الارباح الممكنة هو افتراض مفيد وله معنى لانه المحدد الاستراتيجي للسلوك الاقتصادي بالنسبة لاقتصاد السوق [1]. ويصح هذا الافتراض حتى في حالة تعذر التثبت منه كليا بالخبرة العملية، لانه كما قال احد الاقتصاديين المشهورين: - ان نهاية العلم هي معرفة الواقع -.

الخطوة الثانية : هي تحديد النتائج التي ستتبع من جراء المحددات المفترضة للسلوك الاقتصادي. وهذا هو الجزء الاستنباطي الرئيس لطريقة البحث لان مغزى الاستنباط كما قال جون استيورت مل هو ( التعليل من افتراضات معينة )[2]. ويعتمد النجاح في هذه المرحلة بالدرجة الاولى على حذاقة الباحث في استخدام المنطق، هذا على رغم ان منطق الاقتصاد المعاصر يشمل في كثير من الاحيان على الرياضيات، وهي احد اشكال المنطق.

اما الخطوة الثالثة في طريقة البحث الاستنباطية ، فهي التثبت من صحة الافتراضات، التي تتضمن فحص النتائج التي تم التوصل اليها بوساطة طريقة الاستنباط بمقارنتها مع الوقائع الا ان المشكلة هنا هي انه من غير الممكن اخضاع العلوم الاجتماعية الى تجارب مختبرية لتحديد مدى صحة نظرية عامة معينة لان مثل هذه التجارب المستخدمة في العلوم الطبيعية تخضع عادة الى ظروف معينة يتحكم بها الانسان بحيث يستطيع الباحث ان يعزل تاثيرات تغيير ماضي أي من العوامل الداخلة في دراسة موضوع معين. ويتم التثبت من فرضية معينة عن طريقة اعادة التجربة الى ان يتم التوصل الى معلومات كافية لقبول او دحض الفرضية.

( لذلك فان التثبت من صحة نظرية عامة في العلوم الاجتماعية يجب ان يعتمد كما يعتقد جون ستيوارت مل، على عدد محدد من التجارب التي تحدث من تلقاء نفسها، بدون أي اعداد او ادارة من قبل الانسان في الظروف المعقدة وغير المعروفة لنا تماما. ويقصد جون ستيوارت مل بالعدد المحدود من التجارب بوقائع الخبرة الانسانية، أي الحقائق الاحصائية والتاريخية، وان مهمة الاقتصادي او العالم الاجتماعي هي البحث بدون عناء خلال الاحداث المعقدة للمجتمع الانساني للحصول على الادلة الضرورية للتثبت من النظريات العامة [3].

---

(1) ينظر، اعادة توزيع الدخل القومي خلال السياسة المالية، رفعت محجوب، دار النهضة، القاهرة، د.ط، 1964، ص105.
(2) علم الاقتصاد والعمليات الاقتصادية والسياسية، بومول وجاندر، مكتبة النهضة، مصر، ترجمة صلاح نامق، ط1، 1953، ص250.
(3) ينظر مبادئ الاقتصاد السياسي، اسماعيل عبد الرحمن، ص20.

## المبحث الثالث
## المنهج الاستقرائي

**الاستقراء ( Induction )**

**ان للمنهج الاستقرائي دورا مهما في معالجة القضايا الاقتصادية لا تقل أهميته عن باقي العلوم الاخرى التي كان للمنهج الاستقرائي دور في تحقيق كثير من التقدم فيها عن طريق استخدام الاستقراء منهجا للعلم. كالعلوم الرياضية مثلا والعلوم التجريبية. حيث له القدرة على اعطاء التفسير الحقيقي للظاهرة وبالنتيجة وضع القانون الصحيح الذي تسير عليه تلك الظاهرة.**

**والاستقراء هو مشتق من ( قر الارض واقرها واستقراها يتتبعها ارضا ارضا وسار فيها ينظر حالها وامرها )[1] هذا عند اللغويين اما اصطلاحا فهو ( التتبع واستقراء الاخر، او الأمر تتبعه لمعرفة احواله وعند المنطقيين هو الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي)[2] أي الحكم على ظاهرة عامة من خلال دراسة نماذج جزئية في تلك الظاهرة. قال الجرجاني ( الاستقراء هو الحكم على الكلي لوجوده في اكثر جزيئاته. انما قال في اكثر جزيئاته لان الحكم لو كان في جميع جزيئاته لم يكن استقراء )[3]. بل قياسا لانه بهذه الحالة اصبح الحكم من الكل اجزاء العام من العام. ولانه مقدمات الاستقراء لا تحصل الا بمتابعة الجزئيات.**

**كقولنا ( كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ هو اكل للحوم وهذا لا يجوز، لان الانسان والبهائم والسباع كذلك، وهو استقراء ناقص لا يفيد اليقين بجواز وجود جزئي لم يستقرأ ويكون حكمه مخالفا لما تستقرئ، كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ )[4].**

**وبهذا فان الاستقراء هو الحكم على الكلي من خلال دراسته بعض جزيئات ذلك الكلي أي الانطلاق من الخاص الى العام أي انه ( كل استدلال تجيء النتيجة فيه اكبر من المقدمات التي ساهمت في تكوين ذلك الاستدلال )[5] لان منهج الاستقراء النتيجة فيه تكون اكبر من مقدماتها. فمثلا عند اخراج اية سمكة من الماء فانها**

---

**(1) لسان العرب المحيط، ابن منظور، دار لسان العرب، بيروت، د.ط، د.ت، مج2، ص312.**
**(2) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب، لبنان، د.ط، سنة 1982، ج2، ص71.**
**(3) كتاب التعريفات، الجرجاني، مطبعة البابي الحلبي، ط1، د.ت، ص13.**
**(4) المصدر نفسه، ص13.**
**(5) الاسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر صدر، دار التعاريف، لبنان، ط3، سنة 1981، ص6.**

**سوف تموت وبهذا فان جميع الاحياء المائية عند اخراجها من الماء فانها سوف تموت. فهذا يسمى استقراء.**

**ولعل سائلاً يسأل من هو او من جاء بالمنهج الاستقرائي واستخدمه؟ . ان اول من استخدم الاستقراء هو ارسطو. وهو اول من استخدم هذا المصطلح وقال به والاستقراء عند ارسطو كان يطلق عليه ( مؤد لـ Leading to )[1] أي الاستقراء. وقد قسم ارسطو الاستقراء الى قسمين استقراء تام وناقص او كامل وناقص [2]. ولكن ان الاستقراء الارسطي الذي كان يعمل به ارسطو هو ليس استقراء بل هو قياس ( فكان القياس كما فهمه ارسطو اساس التفكير العلمي السائد في وقته )[3] وكما علمنا فان منهج الاستقراء في الاستدلال والتفكير هو ( الصعود من الجزئي الى الكلي ويرفض مبدأ الاستدلال القياسي الذي يسير فيه الفكر من العام الى الخاص )[4]. كما لو قلنا ان الكل يموت وبالنتيجة فان احمد يموت فلا توصلنا هذه الطريقة الى معرفة جديدة في الاستنتاج بل النتيجة معروفة مسبقا. ولهذا فان هذا النوع من الاستقراء لا يتبع شيئا في مجال ( المعرفة العلمية، فهو يكفي بوصف الظواهر وصفاً وكيفياً )[5].**

**ان ارسطو عندما قسم الاستقراء الى قسمين اساسيين هما التام والناقص لم يفرق بين الاستقراء والاستنباط او القياس لان الاستقراء التام او الكامل قد امن به ارسطو ( واكد على قيمته المطلقة من الناحية المنطقية وكونه على مستوى الطريقة القياسية في الاستنباط )[6].**

**ولم تثر المجادلات حول الاستقراء الناقص بقدر ما اثيرت حول الاستقراء التام الذي هو قياس في الاصل او استنباط وليس استقراء.**

**لان الاستقراء هو عملية معاكسة للاستنباط تماما، مع العلم ان الاستقراء الارسطي قائم على الانتقال من الجزئي الى الكلي ومن الخاص الى العام وهو بيان ( الكلي من قبل ظهور الجزئي )[7]. كما عبر ارسطو هو عن ذلك ولكن حينما نأتي الى دراسة الاستقراء التام او الكامل نرى انه يخالف ذلك لان النتيجة فيه اكبر من المقدمات فلا يسير**

---

**(1) الاستقراء والمنهج العلمي، محمود زيدان، مؤسسة الشباب، الاسكندرية، ط4، سنة 1980م، ص27.**
**(2) ينظر، المنطق نظرية البحث، جون ديوى، دار المعارف، مصر، ط2، 1969م، ص65.**
**(3) مناهج البحث عند المفكري الاسلام، جلال موسى، دار المعارف، مصر، ط2، 1965م، ص577.**
**(4) فلسفتنا، محمد باقر صدر، دار التعاريف، لبنان، ط2، سنة 1998م، ص67.**
**(5) مدخل الى فلسفة العلوم، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 1998م، ص257.**
**(6) الاسس المنطقية للاستقراء ، محمد باقر الصدر، ص15.**
**(7)الاسس المنطقية للاستقراء ، محمد باقر الصدر ، ص15.**

**الاســتقراء فيه من الجزئي الى الكلي بل انه ( اســتدلال المقدمات )[1]. والتالي فان النتيجة ما هي الا ما اقرته المقدمة من قبل. والاستقراء لا يطلق عليه استقراء ما لم نلم بجميع الامثلة الجزئية للانطلاق بها الى الكلي. فارسطو كان استقراؤه ( ما يدل على انواع ما لا يشير الى جزئيات )[2] هذا مثال على الاستقراء الارسطي الذي يقول فيه الانسان والحصان والبغال طويلة العمر، لكن الانسان والحصان والبغال هي كل حيوان لا مرارة له، اذن كل الحيوان التي لا مرارة لها طويلة العمر وبناء على هذا نجد ان الاســتقراء التام مقدماته كلية ونتيجته كلية فالنتيجة لا تغني عن المقدمة وليس النتيجة الا ما جاءت به المقدمة, وهذا ما يطلق عليه قياســا او استنباطا. وبهذا فاننا انتقلنا من المقدمات الى النتائج على ان لا يكون هناك خطأ في التفكير. اما مطابقة النتائج الفكرية في الواقع التجريبي فهذا لم يتم ابدا وبذلك ( كان الاستنتاج الارسطي ضروريا محظا )[3]. والسبب في ذلك ان الاستقراء عند ارسطو تجاوز فيه معنى الاستقراء الذي حدده العلماء. ( وتجد الاستقراء تعبيرا عاما عن كل اســتدلال يقوم على اســاس تعداد الحالات والافراد )[4] ولعل هذا ما دفع الكثير من العلماء الى ان يقرروا ( ان هذا النوع من الاستقراء غير جديد باسم الاستقراء التام )[5] فأطلقوا عليه اســم الاســتقراء الاحصــائي وقد عد بعض العلماء ان هذا الاســتقراء حتى ولو لم يكن اســتقراء حقيقيا لكنه يحقق لنا من جانب اخر قاعدة مهمة اطلق عليها قاعدة ( الاقتصــاد الفكري )[6] فلولا وجود هذا النوع من الاســتقراء لاصــبحنا نعيش في فوضــى الجزئيات التي لا رابط لها ولا ضــوابط. كما ان لهذا النوع من الاســتقراء اهمية في العمليات الرياضــية المختلفة التي يمكن قياسـها بالمقاييس المختلفة وهذا ما نلاحظه في القوانين العلميـة الحديثـة ( أصــبحت تتعلق اكثر فاكثر بامكانيـة صياغتها في صورة رياضية )[7] ومنها علم الاقتصاد. وقد اعد ابن سينا الاستقراء الكامل دليلا منطقياً مؤكداً.**

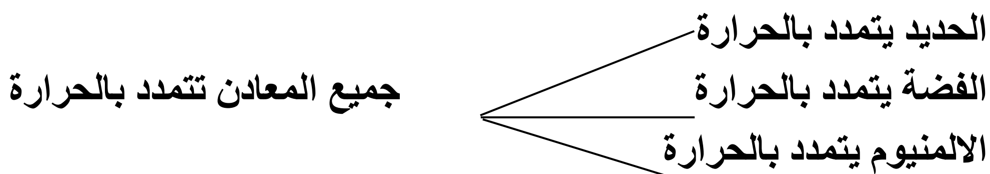
**وعموما فان ما يهمنا في التحليل والدراسات هو النوع الثاني من الاستقراء اكثر منه من النوع الاول. وهو الاستقراء الناقص. وهو الاستقراء الذي ( يقوم على جملة حالات جزئية وبالتالي تعميم الحكم الكلي عليها، أي الاستقراء الذي يصطنع الملاحظة والتجربة لصــياغة القوانين بغية تفســير الظواهر )[8] أي هو الســير**

(1) منطق ارسطو، ج2، ص31.
(2) الاستقراء والمنهج العلمي، محمود زيدان، دار المعارف، لبنان، ط2، د.ت، ص18.
(3) مدخل الى فلسفة العلوم، محمد عابد الجابري، ص258.
(4) ينظر، الاسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، ص14.
(5) المنطق ومناهج البحث العلمي، على عبد المعطي محمد، دار الجامعات المصــرية، الاسكندرية، د.ط، 1977م، ص341.
(6) المصدر نفسه، ص342.
(7) المنطق ومناهج البحث العلمي، على عبد المعطي محمد ، ص342.
(8) المصدر نفسه ، ص343.

بالقضـــايا الجزئية والملاحظات الجزئية لصـــياغة قانون عام أي ( الطريقة التي يوصـل بها من الجزيئات الى ما هو عام جدا )[1] ان الاسـتقراء الذي نريد ان يكون محور بحثنا هو الاستقراء القائم على اساسين مهمين في الاستدلال وهو الاستدلال الذهني ومن ثم الاسـتدلال الحسـي الذي تقوم عليها عملية الاسـتقراء الحقيقية التي من خلالها يسـمى الاسـتقراء اسـتقراء حقيقيا وننطلق به من القضـايا الخاصــة الى القضـــايا العامة وتصـــبح العملية التي نقوم باســـتقرائها ( بمثابة عملية اكتشــــاف فالقانون يتبع مباشـــرة من المعطيات الجزئية )[2]. ونجد ان العلاقة بين الخاص والعام في القضايا الاستقرائية تختلف في درجات متفاوتة لاكتشاف قوانينها. فنجد العلاقة البسـيطة. وهناك علاقة كمية دقيقة وهناك علاقة تخضـع لرسـوم وبينات وضـوابط خاصـة. أي ان العلاقة بين الاسـتقراء والمسـتقرأ عليه تكون متنوعة ومختلفة.

ان المنهج الاســـتقرائي الصـــحيح هو الذي يقوم اســـاســـا على الملاحظة والتجربة، وأريد بالملاحظة ( اختصـار المسـتقرئ على مشـاهدة سـير الظاهرة كما تقع في الطبيعة، لاكتشــاف اســبابها وعلاقتها )[3] اما ما يراد بالتجربة فهي تدخل المستقرئ عمليا في تعديل سير الطبيعة وخلق الظواهر الطبيعية، موضوعة البحث فـــي حـــالات شـــتـــى، لاكـــتشـــاف تـــلـــك الاســـبـــاب والعلاقات )[4] والفارق بين الملاحظة والتجربة كالذي يدرس ظاهرة البرق الخاص في السماء كالظاهرة الطبيعية والذي يدرس ظاهرة البرق على انها شحنة كهربائية فكلاهما يدرســـان ظاهرة البرق كظاهرة طبيعية عن طريق الملاحظة والتجربة، ضمن المنهج الاستقرائي للاستدلال. وبهذا فان منهج الاستقراء تراه يسير بطريقة ملاحظة الحالات الجزئية وخلقها عن طريق التجربة ليبني على اســـاســـها النتائج العامة التي استخلصـها من الملاحظة والتجربة لجزيئات تلك الحالة. وهذا ما افتقده المنهج الارسـطي في الاسـتقراء. لهذا فان منطق الاسـتقراء هو منطق الاكتشـاف والمنهج الاستقرائي الصحيح هو الذي يقوم على احصاء جميع جزيئات ذلك الكلي للخروج بنتيجة عامة ولنوضح الصور نسوق هذا المثال :

الحديد – الفضة – الالمنيوم جميعها معادن فاذاً توصلنا الى النتيجة الاتية:




(1) الاستقراء في الفكر الاسلامي، عبد الزهرة بندر، ص39.
(2) المنطق ومنهاج البحث، علي عبد المعطي محمد، ص362.
(3) الاسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، ص13.
(4) المصدر نفسه ، ص13.

**فتصــبح النتيجة لدينا ان جميع المعادن تتمدد بالحرارة وبهذا فاننا انتقلنا من جزيئات مختلفة من المعادن وهي ( الحديد-الفضـــة-الالمنيوم ) الى قانون عام ان جميع المعادن تتمدد بالحرارة. واننا لم نصــل الى هذه النتيجة العامة ما لم نخضــع جميع هذه المعادن الى الحرارة أي نعرض الحديد على حدة والالمنيوم والفضة حتى نصل الى نتيجة واحدة ثم بعد ذلك نعمم الى انه جميع المعادن تتمدد بالحرارة.**

**وبهذا نصل الى نتيجة وهي ان الاستدلال بالاستقراء هو تعبير عن علاقة بين المحمولين للمجموعة الواحدة وهي علاقة معروفة منطقيا من علاقتين احدهما علاقة احد المحمولين بـاعضــــاء المجموعة والأخرى علاقة المحمول الاخر بالمجموعة او الطريقة الصحيحة للاستقراء بهذه الحالة تكون صحيحة والاستدلال لاشــك فيه من الناحية المنطقية. لأنه اســتدلال على قضــية جديدة مســتنتجة من القضايا التي ترقت خلال استقرائين مزدوجين[1] وهما احصاء المعادن والثانية تمدد المعادن. والنتيجة جميع المعادن تتمدد فيصبح لدينا المنهج الاستقرائي هو المنهج الذي يهتم بالبحث والكشف العلمي وبعملية التعميم ابتداءا من الجزئيات.**

**ومن هنا ينطلق الباحث في التحليل الى ان ( يصل الى صياغة قانون مبدأ عام يعممه على جميع الظواهر )[2] التي يقوم بدراستها.**

**ولا ننســـى ان هنـاك نقطـة التقـاء بين الملاحظـة والتجربـة وهي مرحلـة الفروض. فاذا قلنا مثلا ان هناك باحثاً يريد الكشـــف عن القانون الذي يحكم طائفة معينة من الظواهر فانه يبدأ اولا بملاحظة هذه الطائفة ملاحظة دقيقة او يجري عليها بعض التجارب وبعدها فانه سـوف يصـل الى فكرة عامة عن النظام والقانون الذي يحكم هذه الظواهر في تطورها ووجودها وتاثرها بما يحيط بها ( وتلك الفكرة المكونة هي تلك التي يطلق عليها اســـم الفرض )[3]. واذا اراد الباحث التاكد من صحة ما توصل اليه إعادة مرة اخرى الى الملاحظة واقامة التجربة فيكون الفرض نقطة التقاء ( يبين ملاحظات وتجارب سـابقا ويبين ملاحظات وتجارب لاحقا ) ومن المؤكد ان الفرض بعد الملاحظة والتجارب يكون اقوى منـه قبلهمـا والغرض من اقامة الملاحظة و التجربة على فروضــنا هو لكي يبقى هذا الفرض او القانون الذي يخرج منه الباحث هو الا صدق بين الفروض والقوانين.**

**اما المنهج الاسـتقرائي الذي اتبعه العلماء المسـلمون فكان المنهج الذي دعا اليه القران الكريم في اياته التي دعا فيها الى التفكير والتدبر في جزئيات ايات الله المنظورة المحســوســة للوصــول الى النظريات كقوله تعالى (**قُلْ سِـيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِـئُ النَّشْـأَةَ الْآَخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَـيْءٍ قَدِيرٌ**)** [4] **(وقال في**

**(1) ينظر، المنطق ومناهج البحث، علي عبد المعطي محمد، ص372.**
**(2) المنطق ومناهج البحث. علي عبد المعطي محمد، ص372.**
**(3) المصدر نفسه، ص273.**
**(4) سورة العنكبوت، الآية :20.**

**هذه الآيـة إن لم يحصـــل لكم هذا العلم فتفكروا في أقطـار الأرض لتعلموا بـالعلم الفكري، وهذا لأن الإنسـان له مراتب في الإدراك بعضـهم يدرك شـيئاً من غير تعليم وإقامة برهان له، وبعضهم لا يفهم إلا بإبانة وبعضهم لا يفهمه أصلاً فقال – إن كنتم لسـتم من القبيل الأول فسـيروا في الأرض – أي سـيروا فكركم في الأرض وأجيلوا ذهنكم في الحوادث الخارجة عن أنفســكم لتعلموا بدء الخلق) (1) وكقوله تعالى (**أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ**)(2) (أفلا ينظرون هؤلاء المنكرون قدرة الله على هذه الأمور الى الإبل كيف خلقها وســخرها لهم وذللها وجعلها تحمل حملها باركة، ثم تنهض به، والذي خلق ذلك غير عزيز عليه أن يخلق ما وصـف من هذه الأمور في الجنة والنار، فيعتبرون بها ويعلمون أن القدرة التي قدر بها على خلقها لن يعجزه خلق ما شـابهها)(3) العامة فالمنهج القراني قد انطلق ايضـا من النظر الى الجزئيات في خلق الله للوصول الى الكليات. وادراك عظمة الله تعالى ومعرفته وقد دعا القران الكريم الى اسـتخدام الاسـتقراء بقسـميه التام والناقص. ليكون طريقة لمعرفة كثير من المعارف. فنجده تارة يروي لنا قصـــص الاولين. ليلفت النظر الى عثرات الامم السـابقة التي وقعوا بها لتكون هذه القصـص تنبيهاً الى سـنة الله في خلقه. ليتعظوا بها ويعتبروا.**

**وتكون هذه القصـــص قد رويت على اســاس الاســتفادة من القواعد الكلية والســنن العامة من احداث قليلة لم تصـــل الى مرحلة الاســـتقراء التام. ولكن في المقابل تجعل الفكر يتحرك نحو قياس الماضـــي بالحاضـــر لمعرفة ماذا ســتكون العواقب اذا ما ارتكب او تعثر في ذات عثرات الامم السـابقة فبما ان مدبر هذا الكون واحد ومجريه واحد وخلق الامم واحد فقد اقتضت حكمته تعالى باهلاك الامم السابقة بطغيانها وتكبرها. فان حكمته تقضـــي باهلاك من يفعل بفعل الطغيان وتكبرهم. وحكمته اقتضـــت بنصـــر المؤمنين وعلوهم في الارض لانهم جعلوا كلمة الله هي العليا. فان حكمته تقتضـــي ان كل من جعل كلمة الله هي العليا ونصـــره الله على من بغى. هذا جانب من جوانب الاســـتقراء الذي دعا اليه المنهج القراني. أما الشـــطر الثاني الذي دعا إليه القرآن الكريم.**

**أ- الحسية التجريبية**

**يمكن القول بانه لا الكشـف عن السـببية ولا القانونية التاريخية يعدل الكسـب المعرفي المتمثل بمنهج البحث الحسي-التجريبي الذي دعا اليه واكده ونظمه : كتاب الله. فلقد دعا القران الناس الى التبصـــر بحقيقة وجودهم وارتباطاتهم الكونية عن طريق النظر الحسي الى ما حولهم، ابتداء من مواقع اقدامهم وانتهاء باغوار النفس وافاق الكون واعطى للحواس مسؤوليتها عن كل خطوة يخطوها الانسـان في مجال**

(1) التفسير الكبير، للإمام فخرالدين الرازي، دار الكتب، طهران، **1981**م، ج**20**، ص**398**.
(2) سورة الغاشية، الآية : **17**.
(3)التفسير الكبير، للإمام فخرالدين الرازي، ج**17**، ص**592**.

**البحث والنظر والتامل والتعلم والتجريب، وناداه ان يمعن النظر الى ما حوله الى خلقه الى طعامه وشرابه، الى الملكوت من حوله الى التاريخ وحركة الانسان في الارض، الى خلائق الله واياته المنبثة في كل مكان الى النواميس الاجتماعية، الى الطبيعة والعالم الى الحياة الاولى كيف بدأت. وكيف نمت وارتقت ودعاه ان يحرك سمعه باتجاه الاصوات لكي يعرف ويميز، وبصره باتجاه الظواهر والاشياء لكي يعاين ويبصر وتتوالى الايات تؤكد المرة تلو المرة على ان السمع والبصر والفؤاد جميعا هي التي تعطي للحياة البشرية قيمتها وتفردها وان الانسان بتحريكه هذه القوى والطاقات سيتبوأ مركزه المسؤول خليفة عن الله في الارض، وانه بتجميده هذه الطاقات يكون قد اختار المنزلة الدنيا التي ما ارادها له الله يوم منحه نعمة الحواس منزلة البهائم والانعام (1). وحشد اخر من آيات جاوز الخمسين حث على تحريك العقل ودعا الى التفكر والتفقه فيما تقدمه الحواس من معطيات... كما اكد القران على الاسلوب الذي يعتمد البرهان والحجة والجدال الحسن للوصول الى النتائج الصحيحة القائمة على الاستقراء والمقارنة والموازنة والتمحيص ولا يسعنا هنا استعراض جل ما ورد من ايات في هذا المجال او حتى الاشارة اليه، ويكفي ان نشير الى أن كلمة ( علم ) بتصريفاتها المختلفة وردت في عدد من الايات جاوز السبعمائة والخمسين (2). باختصار ان القران يضع الجماعة البشرية المؤمنة في قلب العالم والطبيعة ويدفعها الى بذل جهدها من اجل التنقيب عن السنن والنواميس في اعماق التربة وفي تصميم العلاقات المادية بين الجزيئات والذرات. اننا بازاء حركة حضارية تربط بين الايمان وبين الكشف والابداع بين التلقي عن الله والتوغل قدما في مسالك الطبيعة واغاميضها، بين تحقيق مستوى روحي علة للانسان على الارض وبين تسخير طاقات العالم لتحقيق نفس الدرجة من التقدم على المستوى المادي.. ولم يفصل الاسلام يوما بين هذا وذاك:-**

**1- دعوة مؤكدة واضحة الى ان ننظر دائما الى الامام والا نلتفت للوراء. ان هذا الالتفات له ضرورات محددة في حالة التلقي عن الاباء والاجداد تراثا معرفيا قد تستهدي به الامم لتبين مواقع الخطأ والصواب، اما ان يكون عملا غير واع يقوم على التقليد الاعمى فسيجعلنا في حالة تعارض مع ما يريده القران الذي نعى على المشركين والمتخلفين انهم كانوا يتشبثون بما فعله الاباء والاجداد : ( قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا )(3). ( إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ)(4) وهي هداية معكوسة يرفضها الاسلام اشد الرفض. ان**

---

**(1) عن الايات المتعلقة بالمحور الحسي-التجريبي، انظر على سبيل المثال سورة الاسراء 21-36، عبس 24-31، الطارق 5 ، الاعراف 185، غافر 82، الغاشية 17، المائدة 75، الروم 50، الانعام 99، العنكبوت 20، الانفال 21-104، الانسان 2، البقرة 17، ال عمران 7.**

**(2) ينظر حول اعادة تشكيل العقل المسلم، د.عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة بيروت، د.ط، 1983، ص81.**

**(3) سورة يونس، الاية : 78.**

**(4) الزخرف، الاية : 23.**

( توينبي )، المؤرخ البريطاني المعروف يشـــير الى نمطين من التعامل مع معطيات الأباء، نمط التقليد الاعمى في مرحلة السقوط الحضاري ونمط الاقتداء بالنخبة المبدعة وخبراتها الخصـــبة في مرحلة النهوض الحضـــاري. والقران الكريم يرفض الاولى لانها تقود الى التخلف والسكون ( تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ )(1).

2- رفض لهدر الطاقات التي تعمل –احيانا– في غير مجالاتها المرسومة ان الرسول ( ☐ ) يقول : تفكروا في الاء الله ولا تفكروا في الله )(2). انه يدعونا للتفكير في الخلق الذي يقود الى العلم والتكنولوجيا بموازاة تاكيد ابداعية الله في العالم والايمان بوحدانيته.

ويحذرنا من التفكير في الذات الالهية التي تعلو على الافهام وتستعصي والذي يقود الى ما ورائيات والتعامل التحريري مع واجب الوجود والميتافيزيقا وما يتمخض عن هذا كله من هدر للطاقة العقلية. انه يريدنا ان نتعامل مع الكتلة الكونية وان نكشـف عن قوانينها لتنمية الحياة التي سـخرت امكاناتها للانسـان من اجل التحقق باسـتخلافه العمراني في العالم، بدلا عن هدر الطاقة فيما هو خارج عن حدودها وامكاناتها وضرورات صيرورتها الحضارية في الارض.

3-دعوة لامتلاك ناصـية المكان.. ان القران ينطوي على مئات من النداءات للامسـاك بتلابيب العالم وفهم سـننه وقوانينه والافادة من طاقاته: ( تدبروا ).( تفكروا ).( تفقهوا ). ( اسمعوا ).( انظروا ).( اعلموا ).( سيروا ). انه ليس ثمة مكان في الارض لمن لا يعمل عقله وحواسه نظرا وتاملاً ودراسـة وسـمعا وتنقيبا وتمحيصا وسيرا في مشارق الارض ومغاربها.. انه فعل ديناميكي مستمر يجعل المسلم لو احسن الاصغاء اليه- في مركز الفاعلية وفي اقصى تأثرها قدرة على العطاء. هذه الدعوة ليسـت عملا في الفراغ ولم يرد منها ان تقدم امانياً واحلاما وانما هي دعوة لامتلاك ناصـية المكان وتوظيفه لعالم مؤمن سـعيد، يخدم الانسـان ويحرره من الضرورات ويمكنه - وبالتالي- من تنفيذ مطالب الايمان العليا وتلك هي مهمة الاستخلاف العمراني في العالم ومنهجه ان التحرر من شد الضرورات ومطالب الكتلة لا يتحقق بالتعبد المجرد عن الفاعلية وانما بالتعبد المشـروط بالفاعلية التي تجعل طاقات الارض والسماء الدنيا اداة بيد الانسان فتحرره من الضرورات.

لهذا نجد ان هناك نصـوصـاً كثيرة في القران التي دعت الى معالجة عدة موضوعات مختلفة عن طريق استخدام المنهج الاستقرائي بشقيه التام والناقص ومنها قوله تعالى ( إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي

---

(1) سورة البقرة، الاية : 141.

(2) سنن البهيقي،للبيهقي، كتاب شعب الايمان، ج2، ص32.

تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّـمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَـخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ )[1] (ومعلوم ان هذه الآيات ليست الا في المخلوق واما المعقول فقد احتجوا عليه بأمور .أحدها : ان الخلق عبارة عن إخراج الشـــيء من العدم الى الوجود ، فهذا الاخراج لو كان أمرا مغايرا للقدرة والأثر فهو إما ان يكون قديما او حديثا ، فان كان قديما فقد حصـل في الازل مسـمى الاخراج من العدم الى الوجود والاخراج من العدم الى الوجود مسبوق بالعدم والازل هو نفي المسبوقية فلو حصل الاخراج في الازل لزم اجتماع النقيضـــين وهو محال ، وان كان محدثا فلا بد له ايضـــا من مخرج يخرجه من العدم الى الوجود فلا بد له من اخراج آخر والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسـلسـل)[2] وهنا نرى كيف يوجه الله تعالى الانظار ويخاطب العقول للتدبر والملاحظة ويطالب الانســان في ان يتعمق في دراســة هذه الظواهر يصـل بالتالي الى مدبرها ومنشئها وخالقها وجاعلها حتى يقول تعالى: ( وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ (62) أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ (63) أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ (64) لَوْ نَشَـاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ (65) إِنَّا لَمُغْرَمُونَ (66) بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ (67) أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْـرَبُونَ (68) أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ (69) لَوْ نَشَـاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْـكُرُونَ (70) أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ (71) أَأَنْتُمْ أَنْشَـأْتُمْ شَـجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِـئُونَ (72) نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ (73) فَسَـبِّحْ بِاسْـمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ )[3] (إشـارة الى دليل الخلق وبه الابتداء ، وقوله (أفرئيتم ما تحرثون ) اشـارة الى دليل الرزق وبه البقاء ، وذكر امورا ثلاثة المأكول ، والمشروب ، وبا اصلاح المأكول ، ورتبه ترتيبا فذكر المكول اولا لانه هو الغذاء ، ثم المشروب لان به الاستمراء ، ثم النار التي بها الاصـلاح وذكر من كل نوع ما هو الاصـل ، فذكر من الماكول الحب فانه هو الاصل ، ومن المشروب الماء لانه هو الاصل ، وذكر من المصطلحات النار لان بها الاصلاح اكثر الاغذية وأعمها)[4] .

وهذه الاية انما تدل على ان الله سبحانه يجادل الناس مجادلة عقلية يريد فيها ان يضـع الانسـان موضـع المفكر، والمتدبر، المتعقل لما يعايش من امور الطبيعة التي معها تفاعل محسـوس ملموس ليدرك حقيقتها وحقيقة موجدها هذا المنهج من المجادلة هو منهج الاستدلال العقلي الذي استخدمه القران الكريم.

وتارة اخرى ياخذنا القران الكريم الى تسـاؤلات اخرى وياخذنا من عالم الطبيعة او عالم الاشياء الى عالم الاحياء فيقول متسائلا ( أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ )[5] ومن عالم الاحياء الى عالم الانســان ليتفكر في خلقه فقال تعالى ( فَلْيَنْظُرِ

(1) سورة البقرة، الاية : 163.
(2) التفسير الكبير ، للامام فخر الدين الرازي ، ج2 ، ص 479.
(3) سورة الواقعة، الاية : 62-74.
(4)التفسير الكبير ، للامام فخر الدين الرازي ، ج15 ، ص 172 .
(5) سورة الغاشية، الاية : 16.

الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ (5) خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ (6) يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ )[1]. ثم فضله على خلقه اجمعين وجعل له السمع والبصر والافئدة ( العقول ) لها دور مهم في منهج المعرفة ولها الدور الفعال في منهج الاستقراء وقد اكد الخطاب القراني في اكثر من موضع على قضية الحواس وما مدى اهميتها لدى الانسان في عملية البحث والتعمق في هذا الكون للوصول الى عظمة الخالق وادراك خشيته فجعل الله تبارك وتعالى الانسان والكون والاحياء كتابا للمعرفة التطبيقية، وجعل القلوب والعيون والسمع والبصر، ادوات لهذا الكشف والتطبيق فكانت الحواس. لهذا يقول تبارك وتعالى ( وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ )[2]. وقوله تعالى ( إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا )[3] ولهذا حملنا الله سبحانه وتعالى مسؤولية استخدام الوسائل المعرفية التي انعم الله بها علينا والتي بتعطيلها يكون الانسان قد اختار لنفسه العزلة عن هذه الدنيا التي استخلفه الله فيها عندما منحه هذه الحواس وعلى رأسها العقول ( الافئدة ) ولكي يتميز بمنزلته عن البهائم والانعام ومن هنا فان شر الناس في الاسلام هم الذين يحرمون ( على خلق الله أن يتفكر ويتدبر بعد ان امرهم الله بالتفكر والتدبر وانباهم بعاقبة الذين لا يتفكرون ولا يتدبرون)[4] لهذا نجد ان العالم الاسلامي ابو عبد الله القزويني يذكر في كتابه ( عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ) ( ان المراد بالنظر الى السماء ليس تقلب الحدقة نحوها فان البهائم تشارك الانسان فيه ومن لم ير من السماء الا زرقتها ومن الارض الا غبرتها، فهو مشارك البهائم في ذلك وادنى مالا منها واشد غفلة )[5] فيكون كالبهائم بل أضل كما وصفهم تبارك وتعالى بقوله ( لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ )[6] أي أضل من البهائم والانعام لان هذه الحيوانات في بعض الاحيان تسعى الى ما فيه صلاحها اما هؤلاء فلا يدركون صلاحهم. فغفلوا عن استخدام عقولهم في التفكر في ايات الله في الانفس والافاق التي تقودهم الى معرفة العبر في نفسه وربه.

اذن فان أي ( ادلاء علمي يجب ان يخضع لمعايير التثبيت المباشر الذي يقع ضمن دائرة الحواس )[7]. وهذا ما قصده تبارك وتعالى عندما انتقد الذين قالوا ان ملائكة الرحمن هم من الاناث فقال تعالى ( وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا

(1) سورة الطارق، الاية : 4-5.
(2) سورة النحل، الاية : 77 .
(3) سورة الاسراء، الاية : 35.
(4) التفكير فريضة اسلامية، عباس محمود العقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، د.س، ص25.
(5) فلسفة العلوم بنظرة اسلامية، احمد فؤاد بشا، ص35.
(6) سورة الاعراف، الاية :179.
(7) منهج الاستقراء في الفكر الاسلامي، عبد الزهرة بندر، ص64.

خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ )[1]. فاراد السياق القراني ان يقودنا في هذه الاية الى ان يبين لنا ما قيمة الحكم الصادر عندما يفتقر الى الادلة الحقيقية في تثبيت الحكم على المحكوم. فكان العرض القراني قد عرض مسالة علمية بحتة يستوجب الدليل لقيام الحكم. فاذا كانت الملائكة اناثا فلا بد ان يكون هذه الحكم مقرون بالمشاهدة والملاحظة اذا اريد له الصحة. أي ان المشاهدة والملاحظة اسلوبان من اساليب المعرفة الصحيحة وهذا بالضبط هو منهج الاستقراء.

فايات الاستدلال كثيرة في القران الكريم وقد بين الله تبارك وتعالى على عرضها باساليب مختلفة ومتنوعة لكي تدركها العقول واجمل ما عرضه القران الكريم في قضية الاستدلال هي قصة سيدنا ابراهيم عليه السلام فقال تعالى ( وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (75) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (76) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (77) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (78) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ )[2]. فاستدل ابراهيم عليه الصلاة السلام بما عاين من حركة الكواكب والشمس والقمر على انها محدثة لان الحركة والسكون من علامات المحدثات انه لكل حادث لا بد له من محدث وهو الله فيقول ابن رشد مقدمة عن ذلك ( وهذا هو وجوه الاستدلال وحقيقة قصة الله تبارك وتعالى علينا تنبيها لنا وارشادا الى ما يجب علينا وهذا في القران كثير ولا يحصى كثره )[3].

هذا جانب من الاستقراء الجزئيات المنتشرة في هذا الكون للوصول الى خالقها وهذا المنهج الذي وضعه الله تبارك وتعالى لخلقه لكي يستعينوا به لتقدم العلوم واستخدام هذا المنهج في مختلف العلوم.

اضف الى ذلك انه سبحانه عندما يذكر الامم السابقة فانه تعالى يريد ان تتعظ الامم اللاحقة بها و ( اعتبار هذه الاحداث كافية للتنبيه على سنة الله في عباده والاتعاظ بها والاعتبار )[4]. فلا يكون هذا العرض الا على اساس اخذ العبر من حوادث قليلة لم تبلغ مبلغ الاستقراء التام، لكنها تجعل العقل يقيس ما سيحصل الان قياسا بالماضي الذي يشابه ظروفه مناخاً ذات الظروف والمناخ والأسباب، فحكمته تعالى تقتضي بالقضاء على من طغى في الارض وبغى على اخوته فبالمقابل تقتضي حكمته باهلاك من يعمل عمل الطغاة والبغاة السابقين.

(1) سورة الزخرف، الاية: 19.

(2) سورة الانعام، الاية : 75.

(3) مقدمة ابن رشد، ابن رشد، دار صادر، بيروت، د.ط، د.س، ص7.

(4) ضوابط المعرفة، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط7، 1425هـ-2004م، ص191.

**وعموما فاننا نجد ان هذا المنهج الذي سعى المسلمون في تطويره واخذوا نواته في الخطاب القراني ( فاكد القران الكريم على النتائج الصحيحة الناتجة على الاستقراء والمقارنة والموازنة والتمحيص )(1).وهذا ما شهده لهم كثير من علماء الغرب فهذا هو الباحث الالماني ( زيكريد هونكة ) تقول ( لم يبدأ البحث العلمي الحق القائم على الملاحظة والتجربة الا عند العرب، حيث التدرج من الجزئيات الى الكليات، واصبح منهج الاستنتاج هي الطريقة العلمية كثمرة للمجهودات المضنية في القياس والملاحظة بصبر لا يعرف الملل )(2). لهذا يقول الباحث الامريكي ( ميلربروز )، ( في العصر الذهبي للثقافة الاسلامية كان علماء المسلمين يضعون اسس العلم الحديث ) اذا كان للمسلمين المنهج الخاص الذي يختلف عن الاستقراء الذي قال به ارسطو.**

**وعموما فاننا نجد ان الاستقراء ينقسم الى قسمين رياضي وعلمي (3).**

**أ- فالرياضي : فهو الذي يختص بالعلوم الرياضية. فيكفي فيه الاعتماد على مثال او مثالين لاستخراج قاعدة كلية عامة. او قانون ما لان الفكر في هذا الجانب يستطيع ان يحكم بسرعة ما لم يصفه من جزئيات، فيصل من خلال مثال واحد الى قاعدة عامة . مثلا 1+1=2.**

**ب- اما الاستقراء العلمي: فهو الذي يبحث عادة في العلوم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والكيميائية والطبيعية ونسبة النتائج فيه ضئيلة بالنسبة للنتائج التي تخرج من الاستقراء الرياضي ورغم ذلك فلا مانع من الاعتماد عليه في استقراء الظواهر الاقتصادية.**

**فاذا اردنا مثلا ان نكشف قانون عام في الاقتصاد. او الاقتصاد السياسي في دولة تعمل على تطبيق الاقتصاد الاسلامي فعلينا اولا ان نستقريءالظواهر الاقتصادية في ذلك المجتمع لانه يمكننا ان نكشف قوانين علم الاقتصاد الاسلامي ما لم يكن التطبيق اسلامي. لانها افراز لوضع المجتمع بصيغته العامة. فنتابع حركة السوق والمصانع والصادرات والواردات، ومتابعة علاقة العمال برب عملهم وقضية الاجور والاسعار والانتاج والبطالة. فان جميع هذه الاشياء تدرس بالملاحظة والتجربة اليومية والاسبوعية عن طريق متابعة كل الجزئيات المتوفرة لتتمكن من اكتشاف اسباب البطالة مثلا وآلية العرض والطلب، فنكتشف القانون العام ثم عن طريق القياس نحصل على النتائج المرضية لهذه المواضيع. فنضع**

---

**(1) العلوم التطبيقية دراسة في المعطيات وعوامل الازدهار، عماد الدين خليل حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الاسلامية، العدد 15، 1997م، صفحات من حضارة الاسلام، ص137.**

**(2) مجلة الدراسات الاسلامية، مؤشرات حول التراث المعرفي الاسلامي، عماد الدين خليل، مجمع البحوث الاسلامية، باكستان، العدد1، 1996م، ص37.**

**(3) ينظر ضوابط المعرفة، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص192.**

**قانونا عاما للاقتصاد الاسلامي ومن خلال قضية نستطيع ان نقضي على البطالة فبهذا استخدمنا المنهج الاستقرائي في معالجة القضايا الاقتصادية.**

**فضلاً عن ذلك يجب ان ندرس الاوضاع الاجتماعية القائمة وتحليل بنية ذلك المجتمع وعناصر تكوينه وتشكيله وظواهره وانماط الحياة والعلاقات فيه وملاحظة جزئيات الحوادث والممارسات والظواهر والعلاقات الاجتماعية اعتمادا على منهج الاستقراء.**

**اذا يمكننا القول ان الاستقراء الاقتصادي هو ( السعي الى تحقيق هدفين اساسيين هما استمرار التشغيل الكامل. وتفادي التغيرات الكبيرة في المستوى العام للاسعار )[1]. (والاستقراء الاقتصادي دراسة حاجات الانسان الاقتصادي وطرق تعامله مع غيره وكيفية تدبر الامور ومعيشته والاهتمام بدراسة وسائل الانتاج والتبادل التجاري للسلع والتسويق والصيرفة والاستهلاك والملكية كل ذلك يرتبط بعلم الاجتماع من حيث دراسة مشكلات مستوى المعيشة وتأثير النظام الاقتصادي بالنظام الاجتماعي للدولة)[2] . وهذا يعني بمعنى اخر تفادي جميع حالات الكساد والتضخم والبطالة.**

**وهذه الطريقة ترجع الى الحقائق الاقتصادية الموجودة في عالمنا ونستخلص منها معلومات ونظريات. وهذه وسيلة سيستخدمها ( المؤرخ الاقتصادي الذي يرجع الى الماضي في دراسته للوصول الى القوانين او التعميمات الاقتصادية )[3]. حيث يبدأ الباحث عندما يستخدم هذا المنهج باستطلاع اكبر عدد ممكن من الوقائع ثم يقوم بالتعميم. وبعدها يتدرج بوضع المبادئ العامة التي تحكم هذه الوقائع التي قام بمشاهدتها واحصائها.**

**اذا فهو ( عملية عقلية تنصرف الى الاستدلال عن طريق الملاحظة والتجربة من الخاص الى العام، من قضايا فردية او خاصة الى قضايا اعم )[4] وبهذا نستطيع ان نطلق عليها اسم ( المستقرأة ) التي تعمل على الصعود الى القضية الاعم فيكون لدينا استدلال صاعد. لان العملية التي تسير فيها هي عملية منطقية تنتقل بواسطتها من الواقع الى القوانين العامة. اذا هو منهج واقعي جديد لانه يبدأ مشاهدته من الواقع ويعتمد**

---

**(1) السياسة الاقتصادية، د. سلوى علي سليمان، وكالة المطبوعات الكويت، ط1، سنة 1973م. ص161-162.**

**(2) المنطق ، محمد سامي محفوظ ، دار الكتب ، القاهرة ، د.ط ، 1970 ، ص 168 .**

**(3) مبادئ الاقتصاد السياسي، د.حميد القيسي، منشورات مؤسسة الوحدة، الكويت، ط3، سنة 1978م، ص20.**

**(4) مدخل الى علم الاقتصاد، د. علاء شفيق الراوي، منشورات المجتمع العلمي، بغداد، د.ط، 1424هـ-2004م، ص39.**

على معرفته على التجربة فهو ( منهج يســـتقرأ جزئيات الواقع ويجعلها تنطق به وتقرأ ما يتضمنه من اطراد وقوانين عامة )[1].

وقد اعدّ بعض الاقتصـــاديين ان الطريقة الاســـتقرائية هي الطريقة العلمية الوحيدة للتحليل، واذا اريد للاقتصـــاد ان يرتفع الى المســـتوى المطلوب فيجب ان تستخدم الطريقة الاستقرائية في عملية تحليل الظاهرة الاقتصادية بوصفها الطريقة العلمية الحقيقية العملية الاقتصادية. فاذا اراد باحث ما دراسة سبب الهجرة في بلد ما، فان اول عملية يقوم بها الباحث هي عملية احصـــاء الســـكان العاملين - القوة العاملة - من حيث المهنة، الديانة، الجنس، ومستوى التعليم ومستويات الاجر في المناطق الاصلية، المصدرة للعمالة والمناطق الجديدة المستوردة للعمالة اذا كان هناك هجرة كبيرة خارج الوطن،

ومن خلال هذه الاحصائيات يمكن تفسير اسباب الهجرة، اما بسبب اختلاف معدلات الاجور، فيكون معدل الاجور اكبر في البلد المســتقبل، او الســبب يعود الى الجانب السياسي فيعانون الافراد من اضطهاد سياسي او ديني او هروبا من الخدمة العسكرية [2].

وعموما فان هذه الطريقة او هذا المنهج يعد من اقدم المناهج اســـتخداما، وكما اشــرنا بان القران الكريم قد اشـــار اليه وقد اوضــحنا ذلك ســابقا، لكن العالم الغربي لم يلتفت اليه الا قبل قرون قليلة، حيث تشــير التواريخ بانه قد اســتخدم منذ القرن التاســـع عشـــر تقريبا، والتي تقوم على مراقبة اكبر عدد ممكن من الظواهر الطبيعية المتشابهة، وتدرس، ثم يستنتج منها الباحث الى صياغة قانون عام شامل للعمل به [3].

وبهذا نخرج بنتيجة بان الاســـتقراء يبدأ من خلال نظرية خاصـــة ومن ثم تعميمها. أي بعبارة اخرى ان هذه الطريقة تتضمن اقامة المبادئ او التعميمات على اســـاس عدد معين من المجالات او الحقائق. ويعزى ســـبب وصـــف هذه الطريقة بالاختيارية لان دعاتها يؤكدون ان تكوين المبادئ ممكن فقط بعد جمع اقصـــى ما يمكن من المعلومات التاريخية ذات الصفة الإحصائية. وهذا النوع من الاستقصاء العلمي هو ما يميز طريقة البحث الاســـتقرائية. لذلك فان الاختلاف الرئيس بين الطريقة الاستنباطية والطريقة الاستقرائية هو ان الاستنباط في المنطق يقصد به التعليل من العام الى الخاص. او بعبارة ادق ان الطريقة الاســـتنباطية تتوصـــل الى

(1) مدخل الى علم الاقتصاد، علاء شفيق الراوي، ص36.
(2) ينظر، مبادئ الاقتصـاد الجزئي التحليلي، د.اسـماعيل عبد الرحمن، مركز شـباب الجامعة، الاردن، ط1، 1998، ص16.، وينظر، مبادئ الاقتصاد السياسي، حميد القيسي، ص21.
(3) ينظر، الاقتصاد السياسي، عزمي رجب، دار العلم للملايين، ط3، 1973م، ص32.

**نتيجة معينة بتعليل افتراضـــات معينة. اما الطريقة الاســتقرائية فانها التعليل من الخاص الى العام او من الجزء الى الكل (1).**

**وقد اعدّ بعض الاقتصـــاديين وفي مقدمتهم ( جون ي . كلاك ) بان الطريقة الاستقرائية هي الطريقة العلمية الوحيدة للتحليل وانه اذا اريد للاقتصـــاد ان يرتفع الى مستوى العلوم فيجب ان يعتمد على الطريقة الاستقرائية في التحليل باعتبارها الطريقة العلمية الحقيقية. ويعد راي كلارك بالنسبة لبعض الاقتصاديين المعاصرين بمثابة موقف متطرف فيما يتعلق باكتساب المعرفة الاقتصادية ذات الصفة العلمية (2). ويعتقد الكثير من الاقتصـــاديين بان كلا الطريقتين، الاستنباطية والاستقرائية، هما مكملتان الواحدة للاخرى بدلا من كونهما بديلتين او من الوســائل المتعارضـــة للاســتقصـــاء العلمي. فلا يوجد هناك شـــيء اســمه الاســتقراء المحض او البحث الاختباري بدون بعض الاراء المســبقة او بدون فرضـــية لتوجيه اســتقصـــاء معين. و هذا هو بالضـــبط ما توفره الطريقة الاســـتنباطية، حيث بدونها يتحول البحث الاختبــاري الى مجرد عمليـــة جمع حقــائق غير مفهومـــة. ومن جهـــة اخرى فــان الاســـتنباط المجرد هو ايضـــا من الامور المســـتحيلة اذا كان المؤمل من التحليل الاقتصــادي هو اكثر من تمرين في المنطق المجرد. فالاستنباط بدون فحوى حقيقي أي بدون الاســتقراء لا معنى له كحالة الاســتقراء او البحث الاختباري بدون بعض الاراء المسبقة، أي بدون استنباط.**

---

**(1) ينظر، المدخل الى اســاسـيات الاقتصـــاد التحليلي، اســماعيل محمد هاشــم، دار المعارف، الاسكندرية، ط1، 1964، ص72.**

**(2) ينظر، مقدمة في الاقتصـــاد التحليلي، احمد مندو واحمد رمضـــان، الدار الجامعية، بيروت، ط1، 1989م، ص125.**

# نظرية الدولة عند الفلاسفة المسلمين

## المبحث الأول
## السياسة الاقتصادية

**تعد نظرية السياسة الاقتصادية من النظريات المهمة التي تبين العلاقة الوثيقة بين المجالين السياسي والاقتصادي لتفسير التحولات في كلا الجانبين .**

**فالاقتصاد والسياسة لا ينفصلان، فالباحث في الامور الاقتصادية لابد له من إدراك الامور السياسية ليعرف الى اي مدى تؤثر القرارات السياسية في نمو العامل الاقتصادي أو تراجعه، والباحث في الامور السياسية أيضاً لابد له من ذكر العوامل الاقتصادية ومدى تأثيرها سلباً او ايجاباً في السياسة القائمة ، ومن ثم يكون اصدار القرارات السياسية متعلقة بالحالة الاقتصادية لتلك الدولة ، فالنجاح الاقتصادي مثلاً في دولة ما . متعلق تعلقاً كاملاً بنجاح الجانب السياسي الذي عمل على نجاح الجانب الاقتصادي ، فالدولة التي تتمتع بقدرات اقتصادية كبيرة ـ موارد اقتصادية وبشرية ـ كثيرة . ومتنوعة ، وتتمتع بطاقة إنتاجية عالية ونمو متزايد في الدخل القومي في ظل استقرار سياسي ، تمثله دولة مؤسستها ، دولة رصينة وكفوءة ونظام قانوني كفؤ هي بالذات دولة قوية حتماً ، فهذه هي الدولة القوية ، وليس بمعنى أنها دولة قوية أنها أستطاعت ان تقضي على معارضيها.**

**إذا فالدولة القوية هي الدولة التي تتمكن من اختراق المجتمع وتغييره نحو الافضل . فضلاً عن كفاءتها في صياغة سياسات تنموية رشيدة وتطبيقها بصورة صارمة .**

**ومما نلاحظه في بعض الانظمة الضعيفة هناك اختلاط بين الادوار الاقتصادية والسياسية ، حيث ان البنية الفوقية بعامة، والعوامل السياسية ، بخاصة ، تلعب الدور المحدد للوضعية الاقتصادية في المجتمع[1] بحيث ان التغيير يبدأ من فوق لينعكس على القاعدة . لكن الخلط بين الجانب السياسي والجانب الاقتصادي لان كلاهما منفصل عن الأخر ، إننا نجد ان هناك بعض التيارات من تقدم السياسة على الاقتصاد ،ومن يقدم الاقتصاد على السياسة ، فالموقف الماركسي مثلاً يقدم الجانب الاقتصادي من حيث الاهمية على الجانب السياسي (فقد ابرز كارل ماركس**

---

**(1) ينظر، بحث في الاقتصاد السياسي ، د عارف دليلة ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 1982 م، ص 52 .**

**العلاقات الاقتصادية واعتبرها الاساس الذي تقوم عليه الروابط الاخرى .. وبما ان مجموع العلاقات الانتاج هي التي تشكل البيئة الاقتصادية للمجتمع ، فان ماركس يعتبر طراز انتاج الحياة المادية قاعدة الهرم التي تحدد البنية الفوقية للحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية . فقاعدة الهم تشمل جميع علاقات الانتاج واولها علاقات الملكية ( امتلاك وسائل الانتاج ) واشكال التوزيع والتبادل المرتبط بها ، والعلاقات التي تقوم بين مختلف الارهاط الاجتماعية ( الطبقات ) ، وهي علاقات ( مادية ) مستقلة عن وعي الانسان وارادته ومرتبطة ارتباطا مباشرا بمستوى القوى الانتاجية ، اما الهرب يشمل التركيبات الفوقية من افكار ومؤسسات ، كالنظريات السياسية والاحزاب السياسية والدولة والتشريع والاخلاق والفن والفلسفة والدين)[1] . لكن هذا مايخالفه فيه الكثير حيث يقدمون الجانب السياسي على الاقتصادي فمثلاً ( ان الوحدة العربية هي ترتيب سياسي اولاً ، يقوم ببناء القاعدة الاقتصادية للوحدة بعد ذلك )[2]، وهذا يعني ان الفكر الماركسي لا ينص على علاقة ميكانيكية بين الاقتصاد والسياسية، وانما يقرر اولوية الاقتصاد وبشكل عام ، وهذا ليس محور بحثنا بقدر ما نريد ان نبين ابعاد تلك العلاقة بين الجانب السياسي والاقتصادي . فالجانب السياسي يلعب دوراً مهماُ في العملية الاقتصادية سلباُ وايجاباُ فغالباُ ما تؤدي حالة عدم الاستقرار السياسي الى عدم التشجيع على استثمار الأموال وبالتالي تنعكس هذه الحالة سلبياُ على النمو الاقتصادي فكلما كان البلد أكثر استقراراً سياسياُ اجتذبت هذه الحالة أصحاب الاموال لاستثمار أموالهم وهذه الحالة توجد راس مال أكبر ، وكلما كانت الحالة السياسية أقل استقراراُ أنعكس ذلك على قلة راس المال ضعفه وانعكس سلباً على اقتصاد ذلك البلد واذا ما إستمرت هذه الحالة التي لا تشجع على الاستثمار فتساق الحالة الى الركود والفقر الاقتصادي[3] .**

**كما ان الجانب الاقتصادي يتأثر تأثراً كبيراً بالنظام السياسي القائم على ادارة الدولة ، فعلى سبيل المثال هناك النظام الراسمالي والنظام الاشتراكي ، والنظام الاسلامي ، و مما لاشك فيه ان هناك اختلافاً بارزاً بين هذه الانظمة الثلاثة، من حيث الفلسفة التاريخية، والمبادئ الاساسية التي يقوم عليها ، والقيم الاخلاقية ، والاساليب السياسية التي تدير بها شؤون دولتها ، وبالتالي فان هذه الفلسفة والمبادئ والاسس لها التأثير الخاص على الجانب الاقتصادي فمثلاُ النظام الرأسمالي والاشتراكي لايحرمان التعامل بما يسمى – نظام الفائدة – الربا – اما النظام الاسلامي فيحرم التعامل في هذا النوع من التعامل وهذا الشيء من الطبيعي له التأثير الخاص على الجانب الاقتصادي في كلا النظامين ، كما نجد ان هناك اختلافاً حتى بين النظام**

---

**(1) تطور الفكر الماركسي ، الياس فرح ، دار الطليعة ، بيروت ، ط5 ، 1979 ، ص 48.**
**(2) النظرة الاقتصادية والطريق الى الوحدة العربية ، د . نديم البيطار ، دار الانماء العربية ، بيروت ، 1978م، د.ط ، ص 43 .**
**(3) مقدمة في اقتصاد التنمية ، د . سالم توفيق النجفي ، ص 41 .**

الاشتراكي والنظام الراسمالي، فنجد ان في النظام الراسمالي تؤكد على اولوية القطاع الخاص في ادرة الصناعة الاقتصادية وبشكل ملحوظ ، اما في النظام الاشتراكي فان الاولوية هي للقطاع العام (1) ، ومن هناك نرى مدى تأثير الانظمة القائمة على الحكم ومدى تأثيرها على الجانب الاقتصادي سلباً وإيجاباً .

وبهذا الموجز البسيط يتضح مدى قدرة الدولة في ادارة الجانب الاقتصادي كتحديد نسبة الضرائب، وتحديد الناتج المحلي والصادرات والواردات، كما يتضح قدرتها على تعبئة الموارد البشرية ، بنسب العمال ونسب المتعلمين وحتى نسب الاطفال، فالدولة القوية هي التي تستطيع ان تنظم او تصنع الحياة اليومية السعيدة لمجتمعها.

كان هناك ارتباط قوي بين النظم السياسية وبين الانتعاش الاقتصادي أو تراجعه ، ومع هذا فإن هذا النجاح الاقتصادي لا يتم الا اذا كان هناك حالة تناغم بين المجتمع والسلطة الحاكمة، وهذا ما سوف نجده عند اغلب الفلاسفة عندما يشيرون الى ضرورة اجتماع الناس، فبالاجتماع والتحالف بين الناس في المدينة الواحدة يحصل نجاح تلك المدينة وتبلغ مرتبة الكمال التي تتأتى معها السعادة للحياة .

ويعد مصطلح الاقتصاد السياسي ( Political Economy ) من المصطلحات الحديثة . ويعد الكاتب الفرنسي أنطون دي مونكرتيان ( Antoine Monchristen) هو أول من استخدم هذا المصطلح (2) .

ان مصطلح الاقتصاد السياسي ظهر بعد ان وجد أغلب العاملين في الجانب الاقتصادي انه لا يمكن العمل بالجانب الاقتصادي في الدولة بمعزل عن الجانب السياسي لان للاقتصاد علاقة وثيقة بعلم السياسية.

فالجانب السياسي يمثل اهتمام الدولة او السياسين برعاية المواطنين والمجتمع والعمل على تنظيم حياتهم داخل المجتمع الذي يحكمونه والحفاظ على حقوق الافراد في المجتمع، الواحد، و في الوقت نفسه يعملون على حفاظ حقوق كل المجتمع من الدول المجاورة له او المجتمعات المجاورة . اما الجانب الاقتصادي فهو الذي يهتم بشؤون هذا المجتمع او هؤلاء الافراد داخل هذا المجتمع من زاوية اشباع رغباتهم وحاجاتهم .

فنرى أن كلا الجانبين يهتم بالمجتمع ولكن كل جانب من زاوية معينة ، وهنا يأتي السؤال ما مدى صلة او علاقة الجانب السياسي بالجانب الاقتصادي؟

---

(1) ينظر ، المبادئ العامة في ادارة القوى العاملة ، منصور احمد منصور ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط2 ، 1979م ، ص11 .

(2) ينظر الاقتصاد السياسي ، د . انور نعيم قصيرة ، دار الحرية ، بغداد ، 1979 ، د.ط . ج1 ، ص9 .

**ان هذه الصلة بين الجانبين صلة وثيقة فالجانب السياسي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بحيث لايمكن الاستغناء عن الجانب السياسي دون الجانب الاقتصادي وبالعكس .**

**لان أي قرار سياسي يصدر على المجتمع لا بد لهذا القرار السياسي من ابعاد اقتصادية. واي قانون اقتصادي يصدره الجانب الاقتصادي لا بد له من أبعاد سياسية .**

**فمثلاً اعلان الحرب هو بلا شك قرار سياسي وليس قراراً اقتصادياً . ولكن على الجانب الاقتصادي ان يضع الخطط ليس العسكرية بل الخطط التعبوية في تحديد الموارد للمجتمع الذي سوف يخوض هذه الحرب . لخدمة المجهود الحربي. بل بإمكان الجانب الاقتصادي ان يحدد حتى نوعية الاسلحة الاقتصادية التي يمكنها ان تحطم هذا العدد إقتصادياً على سبيل المثال .**

**اذن صانعوا القرار السياسي لايمكنهم ان يغفلوا الأمور الاقتصادية عندما يتخذون قرارات معينة تخص المجتمع ( فهناك ثورات قامت بدوافع اقتصادية، كما وان الادارة السياسية في أي بلد تتأثر تأثراً واضحاً بالاوضاع الاقتصادية)[1] .**

**فعلم الاقتصاد يهدف الى دراسة سلوك الفرد في المجتمع وكذلك سلوك المجتمع ككل من خلال النظام الاقتصادي ، لهذا عرفه الكثيرون على أنه العلم الذي يهتم بدراسة حياة الناس اليومية فقيل هو ( العلم الذي يدرس بني الانسان في اعمال حياتهم اليومية) [2] .**

**واعد بعضهم ان الاقتصاد السياسي هو الأجراءات التي تتخذها الدولة لصالح الحياة الاقتصـــادية [3]، او هي الاهداف التي ترمي إليها الاحكام التي تعالج تدبير شؤون حياة الانسان[4]، وخلاصة القول ان النظام السياسي لا يمكنه الاستغناء عن النظام الاقتصادي ومن هنا جاء اسم السياسة الاقتصادية التي تهتم بدراسة شؤون المجتمع الاقتصـــادية في ظل أتخاذ القرارات الســياســية . ولايجوز إعطاء مقاليد الامور الاقتصادية الا لذوي الاختصاص .**

**فإذا ما أردنا نجاح الجانب الاقتصـــادي في ســياســة أية دولة كانت ، فان هذا النجاح لا يعتمد على ما يملكه المجتمع من موارد اقتصادية ضخمة او محدودة فقط بل يجب مع توفر هذه الموارد ان توجد الكفاءة الاقتصـــادية التي ســوف تقوم باستخدام هذه الموارد وهذا يتطلب**

---

**(1) مبادئ الاقتصاد السياسي ، اسماعيل عبد الرحمن، ص 11 .**
**(2) الاقتصاد السياسي ، د . أنور نعيم قصيرة، ج1 ، ص8 .**
**(3) ينظر السيـاسـات الاقتصـادية في الاسـلام ، محمد عبد المنعم غفر ، طبع في مطبعة الاتحاد الدولي للبنوك الاسلامية ، 1400هـ - 1980م ، دط ، ص11 .**
**(4) الاسلام وايديولوجية الانسان ، سميح عاطف الزين ، دار الكتب العالمية ، بيروت ، 1980 . دط، ص208 .**

**( الالمام بالكثير من المعلومات والبيانات الاقتصادية الدقيقة وتحليلها ودراستها ، وهذه كلها أمور تقتضي الاستعانة بخبرة المفكر والباحث الاقتصادي المتخصص)[1] .**

**اما الاقتصاديين او المفكرين الاقتصاديين دورهم كذلك في أعطاء التنبؤات التي سوف تحصل اذا ما تتخذ قرار سياسي ما ، فمهمته ذات طابع استشاري ( قوامه حساب الاتجاهات العامة للمتغيرات الاقتصادية، والتنبؤ بما يمكن ان تتخذه من قيم في الفترات الزمنية المستقبلية) [2] ا ما الاشراف على النواحي التنفيذية لها فأمره موكول الى المتخصصين في الشؤون الادارية ، ولاشأن للاقتصاديين بها .**

**وتمتد مجالات السياسة الاقتصادية لتشمل جوانب كثيرة ، فتعمل على تنظيمها ، كتنظيم العمل وتنظيم الزراعة وتنظيم التجارة الداخلية والخارجية والعمل على استقرار الاقتصاد والعمل على تنميته [3] .**

**وكما ذكر آنفاً فان السياسة الاقتصادية تختلف حسب اختلاف الأنظمة السياسية القائمة في المجتمعات ، فالسياسة الاقتصادية للنظام الإشتراكي قائم على مبدأ التخطيط المركزي او الخطة الشاملة حيث تكون الدولة هي ( المتصرفة والعامل الملهم في توجيه الاقتصاد وتحديد منجزاته الاساسية)[4]، وتقوم عملية التطور الاقتصادي من خلال الخطة المركزية التي توضع مسبقاً لتحديد الاهداف التي تسعى الجماعة الى تحقيقها خلال فترة زمنية مستقبلية والتي تمثل مرحلة من مراحل التطور الاقتصادي[5].**

**اما السياسة الاقتصادية الراسمالية فقائمة على العمل المشترك بين الدولة والقطاع الخاص في الحياة الاقتصادية وبدرجات متفاوتة ، فلم يعد بمقدور النشاط الاقتصادي ان يعمل بحرية في السوق، وذلك بسبب تدخل الدولة في الجانب الاقتصادي من خلال سياستهم الاقتصادية المختلفة وطرح المشاريع الحكومية ، ولاسيما في وقتنا الحالي [6] .**

**ان مهام السياسة الاقتصادية متشابهة في المجتمعات الانسانية نسبياً، جميعها تسعى الى الحفاظ على النمو الاقتصادي المستمر. باستخدام الموارد بتوازن دقيق،**

---

**(1) السياسة الاقتصادية ، د . سلوى علي سليمان ، الناشر ، الكويت ، ط 1، سنة 1973 ، ص 28 .**
**(2) السياسة الاقتصادية ، د . سلوى علي سليمان ، ، ص28 .**
**(3) ينظر ، نحو النظرية الاقتصادية في الاسلام ، د. عبد المنعم غفر ، المطبعة العربية ، القاهرة ، 1401هـ - 1980م ، ص333 .**
**(4) السياسات الاقتصادية في الاسلام ، محمد عبد المنعم غفر ، ص 14 .**
**(5) ينظر ، الاقتصاد العباسي ، د. محمد دويدار ، المكتبة المصرية الحديثة ، الاسكندرية ، ط1 ، 1913 ، ص505 .**
**(6) ينظر ، السياسات الاقتصادية في الاسلام ، محمد عبد المنعم عفر ، ص 15 .**

**وفي حالتي الحرب والسلم، ومن البديهي فإن السياسة الاقتصادية تختلف في وقت الحرب عنها في حالة السلم ففي وقت الحرب فإن هدفها الاول هو تحقيق كسب المعارك، والدفاع عن الوطن، وتوزيع الضروريات للمواطنين، بل هناك بعض الدول تعمل على توجيه الموارد نحو الاغراض الحربية، فترفع اجور العمال في الصناعات الحربية مما يؤدي الى زيادة العاملين في هذا القطاع، وترفع أثمان المواد الداخلة في تكوين الانتاج الحربي بوجه الكثير من الموارد نحو هذا النوع من الانتاج (1) ، هذا في حالة الحرب والامر يختلف عنه طبيعياً في حالة السلم فان توجيه المواد وتوجيه اليد العاملة يكون مخالفاً عنه في حالة الحرب فيكون التوجيه الى القطاع الصناعي او حتى الزراعي .**

السياسة الاقتصادية الاسلامية :

**اما السياسة الاقتصادية في الاسلام ، فلها خصوصيتها المنبثقة من أحكام الاسلام عقيدة وتشريعاً ، فالنظام الاقتصادي الاسلامي له أسس رصينة قوية قائمة عليها ، عكس الانظمة الاخرى التي لا ترتكز على الاسس الإلهية فتنعدم لديها القيم الاخلاقية لتستبدل بالقيم المادية التي تستعمل الاقتصاد كاداة لاذلال الشعوب كما تفعل امريكا عن طريق عولمة الاقتصاد مستعملة سياسة القطب الواحد .**

**ان ميزة النظام الاسلامي انه رباني قائم على مصادر قوية متمثلة بالقران والسنة ، محكوم بمبادئ التوحيد، والعدل، ومبادئ الاستخلاف*، والتسخير*، فالنظام الاسلامي له علاقة قوية بالإعتقاد الديني وهذا ما يميز المنهج الاسلامي عن المناهج الأخرى التي لم تجعل للإعتبارات الدينية أي اهتمام، اما المنهج الاسلامي فانه قد أوجد صيغة جديدة وخاصة تستوعب العلم والدين معاً .**

**ووضع لها فلسفة جديدة قادرة على فهم وأستيعاب منهج قويم يفهم لغة الماضي مستفيداً منها لترجمة لغة المستقبل والعمل على تطويرها، فتناول كل من القران والسنة وبشكل بارز هذه التساؤلات والمشكلات التي تجوب أفكار الانسان ، فأبرزها لتطفوا على سطح الحقيقة بعد ان تاهت في اعماق الفلسفات والنظم الاخرى ووضعت لها منهجاً ومساراً وفلسفة خاصة لكي يبحر في ذلك البحر الواسع**

---

**(1) ينظر ، أصول الاقتصاد ، أحمد ابو اسماعيل ، دار النهضة العربية ، مصر ، دط ، دس ، ص 62 .**

*** خَلَفَ او استخلف اي عقبه يعقبه عقبا الاول لازم والثاني متعدي اي اذا ذهب الاول صار الآخر مكانه كما لو قلنا نجما يعقب نجما اي يطلع بعده ، لسان العرب ، ابن منظور ، مج1 ، ص 75 .**

*** التسخير هو ما تسخر من دابة او خادم بلا اجر او زمن ، وقال الزجاج تسخير مافي السماوات تسخير الشمس والقمر والنجوم للآدميين وهو الانتفاع بها في بلوغ مناياتهم والاقتداء بها في مسالكهم ، لسان العب ، ابن منظور ، مج2 ، ص 96.**

**بحثاً عن أجوبة وحلول لمشاكلها لترسو على شواطي الحقيقة ، التي تجسدت في المنهج القراني السليم ، الذي جاء بمنهج قويم لدراسة العلوم كافة في إطار التصور الاسلامي المستند الى القران والسنة ، فكان رداً على من انكر التقاء العلم والدين معاً، فكان هذا المنهج هو سبب نجاح أغلب العلماء المسلمين ، لأنهم تعاملوا مع القرآن الكريم بطريقة الانتفاع العلمي ومن الطبيعي هي طريقة مخالفة لطريقة الانتفاع بأجر القراءة التي اصبحت ديدن اغلب المسلمين اليوم .**

**ان النظام الاسلامي يمثل حالة تناغم بين المنهج الرباني ـ القران الكريم ـ وبين الكون بجميع تعقيداته واسراره ومشاكله وذلك لان القرآن والكون ( تعبيراً لحقيقة واحدة فالكون تصديق عملي للقرأن وتعبير أخر ان القران إظهار لفظي للحقيقة الربانية وبقية إظهار عملي لتلك الحقيقة )[1] ، وهذا التناغم قائم على أسس التوحيد، والاستخلاف، والتسخير والعدل، والاخلاق .**

**فالتوحيد في المفهوم العملي ان للكون خالقاً وحداً هو المسيطر على هذا الكون ، الخالق المبدع له ، المدبر لجميع أموره وشؤونه ، فقال تعالى (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ)[2]**

**وان الله محيط بجميع ما في هذا الكون وبالانسان رحمة منه ، وان مظاهر رحمة الانسان أن هداه الى الصراط المستقيم والى سبيل الرشاد بالوحي ، المتمثل بالقران الكريم ، فقال تعالى (فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى)[3] .**

**فكان التوحيد هو نقطة البداية والنهاية في التكليف الرباني ، فهو الذي يطهر النفس من ادران الشرك وإفرازاته العقائدية والعلمية وبقدر ما يتعلق التوحيد في النفس تزكو وتتحقق بثمراته من صبر وشكر وعبودية وتوكل ورضا وخوف ورجاء وإخلاص وصدق وتضحية [4] .**

**اما مبدأي الاستخلاف والتسخير، فإن المنهج الاسلامي يختلف عن غيره بأنه يضع الانسان موضع الاستخلاف على الارض فقال تعالى (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي**

---

**(1) أسس المنهج القرأني ، منتصر محمود مجاهد ، المعهد العالمي الاسلامي ، القاهرة ، ط1 ، 1417هـ - 1996م ، ص27 .**
**(2) سورة الأعراف، الآية : 45.**
**(3) سورة طه ، الاية : 123 .**
**(4) ينظر ، دور القيم والاخلاق في الاقتصاد الاسلامي ، د . يوسف القرضاوي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط1 ، 1417هـ - 1996م ، ص120.**

**جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)[1]، وهذا الاستخلاف على الارض يقتضي على الانسان ان يعمر الارض ويقيم فيها مظاهر التحسين والجمال لهذا زود الله الانسان بجميع القدرات التي تمكنه من أداء هذه المهمة الاستخلافية ابتداءً من اعطائه الامكانيات العقلية التي ميزته عن باقي المخلوقات فقال تعالى (عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ)[2] أي علمه ما به الحاجة إليه من أمر دينه ودنياه [3] ، ثم ان الله تبارك وتعالى بسط هذا الكون امام الانسان ليفهمه من كلا الجانبين الفطري والمكتسب فيقول تعالى ( وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا )[4] وقال تعالى (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)[5] .**

**فاشتملت الأيات الاولى على امور ثلاثة وهي أنزال الكتاب والحكمة واخباره وتعلمه ما لم يكن يعلم ما لم يعلمه وهو في طفولته وما لم يعلمه وهو امي وما لم يعلمه وهو جاهل [6] اما الاية الثانية فقد جمعت هي الأخرى بين امور ثلاثة وهي فطرة النفس البشرية وطبيعة قيام هذا الدين وان كلاهما من صنع الخالق وكلاهما موافق لناموس الوجود وكلاهما متناسق مع الأخر في الطبيعة والاتجاه ، اما الامر الثالث فهي تلك السنن والقوانين الكونية التي خلقها الله وجعلها ثابتة في هذا الكون .**

**ومن هنا نجد انه ليس هناك أي تعارض بين العلمين الفطري والمكتسب لانه من خلال الفطرة نستطيع ان نميز بين الالوان مثلاً وبين الأحياء و الجمادات وهذه الاشياء التي تدرك بالفطرة هي مدركات كيفية لا كمية ، ومن هنا يبرز المنهاج العلمي الذي سنه القران ليحول الاشياء من كيفية الى كمية [7] .**

**ثم إن الله تبارك وتعالى سخر جميع ما في هذا الكون لخدمة الانسان ليقوم بمبادئ الاستخلاف على أحسن ما يكون، لهذا نجد ان هذا الكون مسخر للإنسان بدون مقابل ولا ثمن، وما المقابل إلا عبارة عن معرفة الاوامر الموكلة اليه ، ابتداءً بالعبادات وانتهاء بتعمير هذا الكون فدعا الله تبارك وتعالى الانسان الى ضرورة استغلال**

---

**(1) سورة البقرة ، الاية : 30 .**
**(2) سورة العلق ، الاية : 5 .**
**(3) ينظر ، مختصر جامع البيان عن تأويل آيات القرآن ، ط3 ، دار المعرفة ، بيروت ، 1984م ، ج2 ، 405 .**
**(4) سورة النساء ، الاية : 113 .**
**(5) سورة الروم ، الاية : 29 .**
**(6) ينظر ، التفكير فريضة اسلامية ، عباس محمود العقاد ، دار العلم ، القاهرة ، ط1 ، د. س ، ص85 .**
**(7) ينظر ، أسس المنهج القرآني ، منتصر محمود مجاهد ، ص 21-22 .**

جميع ما سخره الله له لضرورة استكمال رسالة الاستخلاف، فوجه الى ضرورة استخدام كنوز الارض للاستفادة منها في خدمة البشرية والدين وتتجلى هذه الصورة بدعوة الله تعالى الى قيام الصناعات العملية التي تزود هذه الارض ازدهاراً، فمنها دعوة الى اعداد القوة العسكرية لأعداء الله، فقال تعالى (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ)[1]، واذا كانت الخيل هي أهم ركائز القوة العسكرية في ذلك الوقت، اذاً فهذه دعوة الى اختيار اقوى ركائز القوة في أي زمن كان، ثم ان القران الكريم يدعونا الى استغلال ذلك المعدن الخطير والاعتماد عليه واستغلاله في الحرب والسلم دون ان يبين صورة ذلك الاعتماد [2] فقال تعالى (وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ)[3] وهكذا يتجلى مبدأ الاستخلاف بتسخير جميع ما في الارض، ودعوة الانسان الى أكتشاف هذه الاشياء، وجعلها وسيلة من وسائل تعمير الارض لا تخريبها.

اما العدل ، فإن أي حياة ينعدم فيها العدل ، ويصادر فيها الحق، هي ليست حياة بشرية مطلقاً، وليس للانسان فيها مكان ، قد تصلح هكذا حياة للوحوش في الغابات، او البهائم في الادغال او الاسماك في البحار، اما لبني الانسان فلا تصلح، لان الانسان خلقه الله مكرماً -وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَم - فلا حياة في ظل الظلم والباطل والقهر والجبروت والحرمان من أبسط الحقوق والسطو على المحرمات ووأد الحريات .

لهذا فان الحق والعدل شيئان متلازمان، فلاحق بدون عدل، ولا عدل بدون حق، واذا فقد أحدهما أمتنع تحقيق الاخر[4]، وقوله تعالى (وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ)[5] .

وقال الرسول (□) بما يخبر عن ربه ( ياعبادي إني حرمت الظلم على نفسي ، وجعلته بينكم محرما، فلا تظالموا )[6]

ثم ان آيات العدل تضعنا مباشرة امام وحدة العدل والكفاءة – في المنظور الاقتصادي الاسلامي – وهي سمة بارزة من سمات النظام الاسلامي ، اذ ان الكفاءة

---

(1) سورة الانفال ، الاية : 60 .
(2) دعوة لاقامة امة العلم في الاسلام، احمد عبد السلام ، مجلة المجمع العلمي العراقي، المعهد العلمي العراقي ، بغداد 1402هـ - 1982م ، ج 23 ، مج 33 ، ص 161 .
(3) سورة الحديد ، الاية : 25 .
(4) ينظر فلسفة التربية في الاسلام ، احمد رجب الاسمر ، دار الفرقان ، عمان ، ط1 ، 1417هـ ، 1997م ، ص 218 .
(5) سورة النحل ، الاية :90.
(6) صحيح مسلم، الإمام مسلم، ج16، ص132، الرقم (4674)، صحيح إبن حبان، إبن حبان، باب التوبة، ج3، ص236، الرقم (621).

**بلا عدالة تقود الى الظلم والعدالة بلا كفاءة قد تؤدي الى قصور في استخدام الموارد [1] .**

**فالعدل يصنع نصيراً ويصنع حضارة ويصنع تقدماً ورخاء، وبالعدل تختفي الجريمة، ويعم الامان ، وتوزع الخيرات بالتساوي ، اما اذا فقد العدل فقد يستشري الظلم والقهر، وتسود شريعة الغاب ، وينتشر الشعور بالإضطرابات والخوف والهلع والترقب ، فيفقد الانسان حماسه لأي انجاز حضاري ولايجد الحافز الى ان يعطي من أجل تحقيق أي شيء .**

**ومن هنا نجد الفارق الواسع بين النظم الوضعية القائمة على المنهج الوضعي الخالية من أي نوع من انواع العدالة في الكسب فهي تبيح الربا، والاكتناز، والاحتكار ، وأكل مال السحت ، وانتاج السلع المحرمة ، التي تؤدي الى خراب الارض وتنعكس عملية الاستخلاف من التعمير الى التخريب، وخلو هذه الفلسفات من الجانب الاخلاقي الذي يؤدي دوراً بارزاً في النظام الاقتصادي الاسلامي.**

**فنجدها تخلو من ضوابط القيم العليا كالايمان والرحمة، والاستقامة والأخوة، والعدل .**

**والسبب في ذلك ان منهجها ليس منهجا ربانياً، فتنكروا لجميع الاديان بل واعدوها خرافة، او أنها من صنع الانسان، لانها تحمي ممتلكات الناس، وتدعوهم الى تحديد أرباحهم ،وعدم نشر الخوف، وجميع هذه الاشياء وغيرها تتناقض مع الفلسفات الاشتراكية والرأسمالية لهذا يقول لينين ( ان من أهداف حزب العمال الديموقراطي الاشتراكي في روسيا هو ان يحارب بلاهوادة كل نزعة دينية في أفئدة العمال ان منهجنا يتضمن بالتالي الدعوة للالحاد على أوسع نطاق ممكن )[2] .**

**فمن الطبيعي ان يكون للنظام السياسي القائم تأثير قوي على الجانب الاقتصادي ، ويتضح ذلك جلياً في تحديد نسبة الضرائب وتحديد نسبة الفوائد ، والعمل بميادين الأعمال المحرمة وغير المحرمة . ومن هنا يبرز الجانب العملي السياسي وتداخله مع الجانب الاقتصادي وعليه فإن الجانب السياسي له تأثيراً سلباً وايجاباً على الوضع الاقتصادي في أي دولة كانت ، كذلك فإن الجانب الاقتصادي له التأثير المهم على الجانب السياسي سلباً وإيجاباً وفي مختلف الانظمة اسلامية كانت أم غير اسلامية فجميع هذه الانظمة تمثل الجانب السياسي القائم على أدارة**

---

**(1) ينظر ، البعد القيمي في السوق الاسلامي ، د . جاسم الفارس ، مجلة آفاق اقتصادية ، تصدر اتحاد غرفة التجارة والصناعة ، الامارات ، مج 23 ، العدد 89 ، 1422هـ -2002م ، ص89 .**

**(2) ينظر ، العمل وحقوق العامل في الاسلام ، باقر شريف القرشي ، مطبعة الاداب ، النجف ، د. ت ، د.ط، ص 94 ، نقلاً عن كتاب الاشتراكية ، لينين .**

**المجتمع وبالتالي فان لها تأثيرها الخاص على العوامل الاقتصـــادية أنطلاقاً من مبادئها التي تؤمن بها وأســـســـها التي تقوم عليها واخلاقها التي تعمل بها كقيمة للعمل والانتاج والسوق .**

## المبحث الثاني
## نظرية الدولة عند الفارابي

**لقد تميز الفارابي [1] عن غيره من الفلاسفة في معالجته بالجانب السياسي الاقتصادي . ولعل ذلك يعود الى الظروف السياسية التي مرت في البلاد التي عاش فيها . لهذا نجد ان هناك حالة مشتركة بينه وبين أفلاطون الذي كتب هو ايضاً عن المدينة الفاضلة .هي حالة مشتركة في الذاتية والموضوعية . فقد شهد الفارابي الاضطرابات السياسية والفتن والحروب . زيادة على ذلك تركه لبغداد التي انتهل منها جل علومه مرتحلاً الى دمشق ثم منها الى**

---

**(1) وهو ابونصر محمد بن نصر الفارابي ثاني فيلسوف ذي شأن في الفلسفة الاسلامية هو ابو نصر الفارابي ، الملقب بـ ( المعلم الثاني ) في مقابل ارسطو طاليس الملقب بـ ( المعلم الاول ) . ينظر ، وفيات الاعيان وانباء الزمان ، لابي العباس شمس الدين أحمد بن ابي بكر بن خلكان ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، دت ، دس ، ج4 ، ص155 وابو نصر الفارابي تركي العنصر والبيئة. كان ابوه قائداً تركياً فيما يروي بعض المؤرخين . وولد ابو نصر في مدينة وسيج ، احدى مدن فاراب . وفاراب او باراب كما تنطق في لهجتها الاصلية ولاية في حوض سيرداريا ، دخلها الاسلام في عصر السامانيين بعد ان غزا نوحُ بن أزاد مدينة اسبجاب سنة 225هـ ، ينظر ، معجم البلدان ياقوت الحموي ، دار صادر ، بيروت ، 1376هـ -1957م ، ج2 ، ص 120 ( 839 او 840م ) ، أي قبل مولد الفارابي بقرابة ثلاثين سنة وهي منطقة سبخة ، ولكن فيها غياضاً ومزارع في غربي الوادي ولها منعه وبأس اما مدينة وسيج فعل الشاطيء الغربي من سيرداريا ، على مسافة فرسخين جنوبي كدر ، عاصمة هذا الاقليم الذي تسكنه قبائل تركية من اجناس الغزية والخزلجية وعن هذه البيئة ارتحل الفارابي في سن ناضجة ، انتجاعاً لمواطن الثقافة في ذلك العهد واشهرها في ذلك الحين موضعان : حرَان ( في الجنوب الشرقي من تركيا الان ) ، التي انتقلت مدرسة الاسكندرية بعد ان مكثت قرابة مائة واربعين سنة في انطاكية وكان ذلك في خلافة المتوكل التي استمرت من سنة 232 هـ ( 847م ) الى سنة 247هـ ( 861م ) ، فأصبحت حران بذلك وريثة الثقافة اليونانية ، وان لم تستمر بها الدراسة اكثر من اربعين سنة ، فقد تخرج فيها – برغم ذلك – نفر ممتاز أصبحوا اساتذة العلوم اليونانية في بغداد ، ينظر موسوعة الفلسفة . د. عبد الرحمن بدوي ، سليمان نزادة ، طهران ، ط1 ، 1427هـ ، ج2 ، ص94 . ثم أنتقل الفارابي الى بغداد أيام المقتدر ، ثم أنتقل الى الشام حوالي 330هـ وربما الى مصر ثم الى حلب ليموت في دمشق في كنف سيف الدولة بن حمدان ، ويعتقد انه ألف كتابه أراء اهل المدينة الفاضلة في الشام ، اما أغلب مؤلفاته ألفت في بغداد ، لانه أخذ فيها العلوم، حيث درس فيها على يد يو حنا بن حيلان وتفوق على زملائه ، ينظر ، الوافي بالوفيات ، صلاح الدين خليل ، دار النشر فراستايز ، طهران ، دط ، 1962 ، ج1 ، ص107-108، وينظر، عيون الانباء في طبقات الاطباء ، ابن ابي اصبيعة ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، دط ، 1965 م، ص 608 ، وينظر ، تاريخ الحكماء وهو مختصر أخبار العلماء باخبار الحكماء ، جمال الدين القفطي ، تحقيق ج ليبير ، مكتبة المثنى ، بغداد ، دط ، دت ، ص 277 .**

**مصـــــــر لـــيســــــتـــقـــــر بـــــه الـــــطـــــواف فـــــي حلب .**

**كل هذه الاشياء قد أثرت في نفسية الفارابي ليضع مدينته الفاضلة ( المدينة الفلسـفية ) . مع العلم ان الفارابي لم يتقلد أي منصـب سـياسـي ولم يشـترك في معركتها قط بل اكتفى بتحريك فكره الفلسـفي لا أكثر فخرج علينا بمدينته الفاضـلة التي عالج فيها قضـايا ادارة الدولة برؤية فلسـفية رصـينة ، فكان ذلك النتاج السـياسي والإقتصـادي ينطوي على جميع فلسفته ، وخلاصـة مذهبه في الفلسفة والكون .**

**ومن خلال هذا الكتاب وغيرها من كتب الفارابي ، يحاول الفارابي ان يسـن نظاماً سـياسـياً واقتصـادياً قادراً على ان يحقق اهداف الفرد والمجتمع في بلوغ السعادة وأدراك الكمال .**

**لذا سوف نجد ان الفارابي قد قسم كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة الذي سوف يكون محور تحليلنا الى قسمين القسم الاول قسم نفسي فلسفي والقسم الثاني قسم اجتماعي علمي ،حيث اشتمل القسم الاول منه على تلخيص المبادئ الفلسفية التي يؤمن بها الفارابي والتي أراد أن يقيم عليها مدينته الفاضلة .**

**المطلب الاول : القسم النظري**

**وقد عرض في هذا القســم والذي يبدأ فيه بعرض للموجود الاول وهو الله تبارك (الموجود الاول هو الســبب الاول لوجود ســائر الموجودات كلها)[1] وهنا يشــير الفارابي الى ضــرورة الايمان بالله تبارك وتعالى الذي هو ســبب لجميع الموجودات قال تعالى (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْــتَوَى إِلَى السَّــمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)[2] .**

**ثم يجرد الفارابي النقص عن الله وينســبه الى باقي المخلوقات ويســترســل الفارابي في كلامه عن الموجود الاول ( الله تبارك وتعالى ) ويعطي طائفة من صــفاته قائلاً ( هو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته من غير ان يكون به حاجة في ان يكون أزلياً الى شيء أخر يمد بقاءه بل هو بجوهره كاف في بقائه ودوام وجوده )[3] ، ثم يتحدث عن وجوب نفي الشــرك عن الله تبارك وتعالى بقوله ( هو مباين بجوهره لكل ما سواه ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشيء أخر سواه لان كل ما وجوده هذا الوجود لايمكن ان يكون بينهم وبين شــيء أخر أيضــاً هذا الوجود مــــبــــايــــنــــة أصلاً )[4] .**

**ثم يقوم الفارابي بنفي الضــد عن الله تبارك وتعالى ويعرض جزءاً من صــفاته تعالى وكيفية صــدور جميع الموجودات عنه ومراتب هذه الموجودات ( والاول هو الذي عنه وجد ومتى وجد للاول الوجود الذي هو له لزم ضــرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات )[5] .**

**ويقسم الفارابي هذه الموجودات الى مراتب مختلفة منها ما هو متفاضل على الأخــــــر ( والموجودات كثيرة وهي مع كثرتها متفاضــلة وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود )[6] ، ثم يتحدث عن هذه الموجودات روحية كانت ام مادية ، وحالات كل طائفة منها ويتحدث عن قوى النفس الانســانية وعلاقة هذه القوة بعضــها ببعض ، والارادة والاختيار ، والســعادة ، والمنامات ، والوحي ، لهذا نرى ان القوى عند الفارابي مقســمة على خمســة اقســام هي القوى الغاذية ، وهي التي يتغذى بها الانســان والقوى الحســية، والقوى المتخيلة ، والقوى الناطقة ، والقوى النزوعية وقد أحسن الفارابي حينما اطلق عليها أسم ( القوى ) لا أسم النفوس كما فعل غيره**

---

**(1) كتاب ( أراء اهل المدينة الفاضــلة ) ، ابي نصــر الفارابي ، تصــحيح عبد الوصــيف محمد الكردي ، مطبعة حجازي ، القاهرة ، ط 2 ، 1368هـ - 1948م ، ص 2 .**

**(2) سورة البقرة ، الاية : 29 .**

**(3) أراء أهل المدينة الفاضلة ، الفارابي ، ص 3 .**

**(4) أراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص 4 .**

**(5) المصدر نفسه ، ص 18-19 .**

**(6) المصدر نفسه ، ص 21 .**

كأبن سـينا مثلاً فأنه اطلق علي هذه القوى أسـم النفوس وليس أسـم القوى [1] اما الأنفس لدى الفارابي فهي ثلاثة أنواع وهي أنفس الاجسـام السـماوية ويقصـد بها الملائكة ، والأنفس الحيوانية الناطقة ويقصـد بها الانسـان ، وأنفس الحيوان غير الناطقة وقصد بها سائر الحيوانات [2] .

وأخيراً فإن الفارابي قام بشـرح كل قوى على حدا ثم شـرح تلك العلاقة التي تقوم بين هذه القوى ، وبعد ذلك قام الفارابي بإعطاء صورة عن أنواع العقول فقسم العقول على قسـمين العقل الانسـاني والعقل الفعال . ويتحدث الفارابي عن العقل الانساني الهيولاني ، وما هي صفاته ، ويذكر سبب تحوله من عقل بالقوة الى عقل بالفعل ، ( فيصور عقلاً بالقوة ومعقولا بالقوة لاتصاله بمادة ، لا يستطيع من تلقاء نفسـيه ان يصـير عقلاً بالفعل فهو يحتاج الى عقل مفارق للمادة ينقله من القوة الى الفعل )[3] أي يعطيه النور كما تعطي الشمس البصر ضوءها فيصبح البصر مبصراً بفعل الشمس وتصبح بذلك الالوان مرئية كذلك .

اما الارادة والاختيار ، فللفارابي نظريته الخاصـة عن الإرادة والاختيار فهو يجعل الارادة مشتركة بين الانسان والحيوان ( اما النزوع عن أحساس أو تخيل فهو أيضاً في سائر الحيوان )[4] ويقصد بها الارادة، لهذا نجده يقول : عندما تحدث هذه المعقولات للانسان فعندها يحدث له ( تأمل وروية وذكر وتشـوق الى الاستنباط ونزوع الى بعض ما عقله وشـوق إليه وإلى بعض ما يسـتنبطه أو كراهته والنزوع الى ما أدركه بالجملة هو الارادة ، وإن كان ذلك عن رواية أو عن نطق في الجملة سـمي الاختيار وهذا يوجد في الانسـان خاصـة )[5] فهو بذلك يجعل الارادة مشـتركة والاختيار خاص بالإنسـان، وذلك لأن الانسان عندما تحصل له المعقولات ترافق هذه المعقولات تأمل وروية فشوق أوكره ( فان كان النزوع عن أحساس او تخيل سمي ارادة )[6] وهي مشتركة بين الانسان والحيوان كما ذكرنا وان كان فيها روية وتفكير ونطق فهي الارادة المختصـة للانسان التي سماها ( الاختيار ) .

---

(1) ينظر ، موسوعة الفلسفة ، عبد الرحمن بدوي ، منشورات ذي القربى ، ايران ، 1427هـ ، ط1 ، ج2 ، ص 108 .
(2) ينظر، المصدر نفسه ، ج 2 ، ص 107 .
(3) دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية ، عبده الشمالي ، مطبعة النسر ، بيروت ، ط 3 ، 1960م، ص 162 ، وينظر، أراء ا هل المدينة الفاضـلة ، الفارابي ، ص 62-66 . وينظر تاريخ الفلسفة في الاسلام ، محمد عبد الهادي ابو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مصر ، دط، 1357هـ - 1938م، ص147.
(4) أراء أهل المدينة الفاضلة ، الفارابي ، ص 66 .
(5) المصدر نفسه ، ص 66 .
(6) دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية ، عبده الشمالي ، ص 163 ، وينظر ، تاريخ فلاسـفة الاسـلام في المشـرق والمغرب ، محمد لطفي جمعة ، مطبعة المعارف ، مصـر ، 1345هـ -1927م ، د. ط، ص 40-41 .

**وبعدها يذكر الفارابي ما السعادة الدنيوية ويقول : ان السعادة الدنيوية تأتي نتيجة لادراك الانسان للمعقولات بالفعل وانكشاف الحقائق أمامه واطلاعه عليها ، وعندها يصبح الشعور بلذة العلم ، والتخلي عن الماديات حيث ( تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود إلى حيث لاتحتاج في قوامها إلى مادة وذلك أن تصير في جملة الاشياء البريئة عن الاجسام في جملة الجواهر المفارقة للمواد وان تبقى على تلك الحال دائماً ابداً ، الا ان رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال )[1] وهي ان نالت هذه السعادة فقد نالتها بممارستها للافعال الارادية الفكرية أو البدنية الجميلة لذا ان جلب السعادة كان ( لابد من التحلي بالافعال الجميلة، وتنمية ملكات الفضائل التي يصدر عنها )[2] أي هي الفضائل التي يجب ان تتوفر لتقود بذلك إلى السعادة.**

**اما الشرور فهي التي تبُعد عن السعادة ، ذلك ان أصل الشقاء الذي هو عكس السعادة ، لا يتأتى الا من ارتكاب الكبائر والانغماس في المحظورات التي بالتالي تكسب الافعال الرذيلة، ومع الايام تزداد هذه الرذائل التي تكسب الانسان نقصاً وقبحاً وشقاءً . ( والافعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور وهي الافعال القبيحة والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الافعال ، هي النقائص والرذائل والخسائس )[3] وبعد ذلك يقوم الفارابي بشرح مفصل عن منشأ الاحلام ويقوم بشرح سبب نشؤ الاحلام مرتكزاً بذلك على أقسام القوى النفسية واتصالها بالعقل الفعال [4] .**

---

**(1) أراء أهل المدينة الفاضلة ، الفارابي . ص 66- 67 .**
**(2) الفارابي ، الخوري الياس فرح ، مطبعة المرسلين اللبنانيين ، لبنان ، 1973م ، د. ط ، ص 79 .**
**(3) أراء اهل المدينة الفاضلة ، الفارابي ، ص 67 .**
**(4) للتوسع في هذا المجال ، ينظر ، أراء اهل المدينة الفاضلة ، الفارابي ، ص 67-77 . وينظر ، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية وأثار رجالها ، عبده الشمالي، ص 163 .**

**المطلب الثاني : القسم الاجتماعي**

**اما القسم الثاني من كتابه اهل المدينة الفاضلة فهو القسم الاجتماعي بجوانبه السياسية والاقتصادية.**

**يعد الطابع السياسي هو الطابع الذي تميزت به فلسفة الفارابي ، دون غيره من سائر فلاسفة المسلمين ، ونستطيع ان نقول ان فلسفة الفارابي لا يمكن أن تُدرس ما لم تدرس في ضوء نزعتها السياسية الخاصة ، لان السياسة اهم ما في فلسفة الفارابي ، وهي النتيجة التي تنتهي إليها إجزاء فلسفته والغاية التي تؤدي اليها بطريقة منطقية كما سنرى في المدينة الفاضلة . ولشدة ارتباط السياسة بجوانب فلسفته الاخرى ( أصبحت السياسة عنده سياسة فلسفية كما أصبحت فلسفته فلسفة سياسية )[1] واكبر دليل على ذلك هو سيطرة المعقولات والمثل والمعاني المجردة على جميع تفكيره السياسي واتجاهاته الفلسفية ، سيطرة تكاد تكون واحدة وبنفس المقدار أيضاً ، ففي الحالتين يترك الفارابي عالم الواقع ليصوغ لنفسه او في خياله عالماً من الأفكار والمجردات التي لاتمت الى عالمنا إلا بصلات بسيطة .**

**لعل ذلك يعود الى أن الفلسفة لدى الفارابي هي وسيلة للسعادة ، ولاسعادة إلا سعادة العقل ولذة التفكير والتأمل والاستنباط ، لهذا سوف نجد أن مدينة الفارابي الفاضلة غذاؤها التفكير ، وسكانها هو أصحاب العقول المفارقة ، وحيزها محصور داخل المثُل. أما أراؤه الإقتصادية فنجدها متناثرة بين هذه الآراء السياسية لهذا حاولت جاهداً أن أستخرجها وأقوم بتحليلها.**

**وهذا لايعني أن المدينة الفاضلة التي خططها الفارابي مجردة عن الواقعية ، أو ليس فيها وصفاً للواقع ، بل هناك فيها نوع من الواقعية . لهذا نجده عندما هم للدخول في المدينة الفاضلة قام بطرح قضية واقعية وهي ضرورة الإجتماع ، وبين حاجة الناس الى الاجتماع ، فقد كان هذا الوصف للاجتماع هو بمثابة التمهيد المحسوس للخوض في المجرد المعقول . فلا يستطيع ان يدخل الى المجرد المعقول ( المدينة الفاضلة ) ما لم يعط لها تمهيداً بالمادي المحسوس . ( اجتماع الناس ) . لهذا تكلم الفارابي عن الإجتماع والمجتمعات قبل التكلم عن المجتمع الفاضل هذا من جانب .**

**أما الجانب الثاني من واقعية فلسفة فارابي في المدينة الفاضلة ، فانه عندما وضع نظريته عن هذه المدينة فإنه قام بعرض الانموذج المعاكس للمدينة الفاضلة**

---

(1) من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، د عبد الرحمن مرحبا ، منشورات عويدان ، بيروت ، ط1 ، 1970 ، ص 459 .

او مضادات المدينة الفاضلة كما يسميها هو وهي المدن الفاسدة أو الفاسقة ، فيقوم بعرض واقعها على أنه واقع مرذول وخسيس منحط يجب القضاء عليه لعل هذا الفساد الذي يعرضه الفارابي هو واقع حال المدن التي عاش فيها ( فان الفارابي يحلل ، حالة المجتمع المعاصر له )[1] .

لهذا يرى الفارابي ضرورة الابقاء على أفراد قلائل والذين يصلون إلى مرحلة العقل المستفاد وبذلك يتسنى لهذا الواقع أن يرتقي إلى عالم العقول المفارقة ويلتحق بقافلة المجردات .

وأخر ما أريد ان أضيفه عن سياسة الفارابي في هذا العرض البسيط للفكر الفلسفي السياسي لدى الفارابي هو ان الفارابي قد جاء للفكر السياسي برسالة جليلة يلاحظها أغلبية العلماء في عصره ألا وهي ان الفلسفة والدين هما المعين الصافي للحياة الروحية التي بها يصبح المجتمع مجتمعاً إنسانياً فاضلاً ، وبدونه يكون ضالاً . (فويل للمجتمع إذا تنكر للفلسفة او الدين وما أشقاه اذا طغت عليه المادة فخلت حياته من مشاغل الروح) [2] .

فالفارابي لم يبتعد عن الحياة الواقعية كما يقول ت . ج . دي بور ( T.J.De Boer ) الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي، في كتابه تاريخ الفلسفة الاسلامية فمحاولة الفارابي للدمج بين الفلسفة والدين في المدينة الفاضلة وجعلهما أساس قيام هذه المدينة هو ليس ابتعاداً عن الواقعية بل محاولة لإعطاء انموذج المدينة الفاضلة التي أسست على الدين والحكمة هي نفس الانموذج الذي كان سائداً في أيام الرسول (ﷺ) والخلافة الراشدة التي بنيت على الدين وحكمة الخلفاء ، فكان أنموذج المدينة الفاضلة هو محاولة للعودة الى الماضي الجميل . وهذا الماضي كان واقعاً ملموساً ، وليس ببعيد عن الحياة الواقعية .

فقد كان الفارابي متأثراً بالدين الاسلامي ، والا لما جعل الدين أحد أهم اسس قيام مدينته الفاضلة ، لكنه وجد فارقاً واضحاً بين حال التطبيق للدين في عصره ، وبين المضمون.

لهذا نجد أن أفكار الفارابي تسبح في احلام من مثالية الاسلام وعدالته التي لم يعثر عليها ، فيما أبصر ورأى ، مجالات في الحكم الذي مارسته الدولة ، بل تباينت الغايات مع الوسائل عصر ذاك ومن هنا سنجده يتجه – مع ما أثر فيه من العوامل الخارجية – الى فكرة العدل والقيم منظورا إليهما في ضوء عصره لا في صورنا المعاصرة . فشتان بين الاثنين ، فالانحراف الديني عن جوهر العقيدة ، والنظر الى

(1) مع الفارابي والمدينة الفاضلة ، فاروق سعد ، دار الشروق ، بيروت، ط1 ، 1402 هـ - 1982م ، ص 63 .
(2) الفارابي فيلسوف المدينة الفاضلة د . فوزي عطوي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، د . ط ، 1978م ، ص 137 .

**قيم الاســـلام العالية ، كلاهما دفعا الفارابي الى تبني هذه الافكار في قيام المدينة الفاضلة بحيث جعل رئيسها نبياً وفيلسوفاً وإماماً في الوقت نفسه [1] .**

**ولعل هذا التأثير الديني في حياة الفارابي يكون رداً على من اتهمه بأنه من الفساق فكيف يفسق ونجد ان العامل الاساس الذي أثر في حياة الفارابي وفلسفته هو الدين .**

**ولعل ذلك الاتهام للفارابي يعود الى سبب اشتغاله بعلم الفلسفة او دراسته للفلسفة اليونانية ، وهذا ليس بجديد لأن تاريخ البشرية مليء بالتعصب وضيق الأفق بحيث يتوهم ان من يدرس علم اليونان وفكرهم بانه فاسق .**

**ومما اعان على ذلك دفاع الفلاسفة عن تعاليمهم وبشجاعة عن حرية الفكر ( وعملت أراؤهم برغم ضغوط السياسة واصحاب المصالح ، وقوى المحافظة على توسيع الافق الانساني . وان ضحايا الطغيان المذهبي وضيق الافق كانوا في الغالبية من الفلاسفة والمفكرين )[2] ويقيناً لو كان الناس قد سمعوا لهم لكان طريق البشرية حتى اليوم اقل دماءً واسرع نضجاً واوسع معرفة للانسان وظروفه ، وفي التاريخ كثيرون من دعوا الى العمل على الانفتاح ، فالكندي مثلاً كان مدافعاً عن مبدأ التواصل ، وحاول ان يقنع معاصريه بضرورة الاستفادة من علوم وجهود وفلسفات من سبقهم ، لهذا يرى الكندي أن صرف الناس عن كتب القدماء وعدم الاستفادة منها موقف غير معقول في ذاته ، وكذلك فان هذا الشيء يتناقض مع تاريخ المعرفة الانسانية وطبيعتها التراكمية [3] .**

**وهذا ابن رشد يدعو الى ما دعا اليه الكندي وهو محاولة الاستفادة من علوم الغير للتوصل الى الحقيقة ويوجب الاستعانة بهم ( وان نستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم ، حتى تكتمل المعرفة به . فانه عسير او غير ممكن أو يقف واحد من الناس ، من تلقائه وابتدائه)[4].**

**فكانت هذه الفترة هي مرحلة نضج التعسف الاسلامي وهم يدعون الى التسامح والانفتاح على الفكر العالمي ، للاستفادة من جهود الغير ، الذي حاول**

---

**(1) ينظر ، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي ، د . جعفر ال ياسين ، دار الاندلس ، بيروت ، ط 2 ، 1983م ، ص 146 .**
**(2) الفلسفة والانسان ، د . حسام الالوسي ، منشورات دار الحكمة ، بغداد ، د. ط ، 1990م ، ص 143.**
**(3) ينظر فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال او وجوب النظر العقلي وحدود التأويل ( الدين والمجتمع ) ، إبن رشد، تعليق : محمد عابد الجابري ، ص 32 .**
**(4) المصدر نفسه – ص 89-90 .**

**أصحاب الفكر المنغلق واصحاب المصالح وطلاب الكراسي غلق باب التفلسف والعلم [1] .**

**وهكذا كان الحال مع فيلسوفنا الفارابي الذي حاول هو ايضاً أيجاد لغة واضحة للتحاور مع معاصريه لإقناعهم بالاستفادة من العلوم الاخرى ، بل إن الفارابي طرح قضية تكاد تكون أعظم من ذلك وهي محاولة منه للتوفيق بين الدين والفلسفة ، فلم يكن الفارابي ينظر الى هذه القضية على أنها قضية فكرية وحسب ، بل أن مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة هي قضية جوهرية ، وكانت جزءاً من رؤيته للعالم .**

**كان الفارابي يرى انه يجب ان يسود التوافق والانسجام بين الدين والفلسفة لان هذه النتيجة سوف تؤدي الى إيجاد التناغم والوئام في الحياة الاجتماعية والسياسية وحتى الاقتصادية ويسود هذا التناغم والوئام بهذا التوفيق جميع أجزاء الكون .**

**فهو يرى أن أهل المدينة الفاضلة إذا كانت اراؤهم صحيحة ، وعلمية فلسفية ، فأنه سوف نرى فيها هذا التناسب والانسجام وهذا الانسجام سوف ينعكس إيجابياً على رؤية الناس للعلاقة بين الدين والفلسفة [2] .**

**يطرح الفارابي هذه النظرية بصورة مختلفة من خلال رؤية معرفية ،فهو عندما يقوم بعرض طريقة تكوين المعرفة ، إبتداءً من الاحساس بالتجربة والتفكر والتدبر ، ثم نشأة العلوم العلمية والنظرية ، فهو يقرر ان العوام أو الجمهور في كل امة أسبق بالزمان من الخاصة والعلماء ، وبالتالي فمعارف أولئك أسبق بالزمان من معارف هؤلاء ( ان المعارف العلمية تتطلب أستقرار ألفاظ اللغة وأوضاعها ثم قيام الصنائع العامية أولاً ثم الصنائع القياسية ( الفلسفة والعلوم ، ثانياً ، ثم تحدث بعد ذلك الملة وعلومها ذلك انه بعد إكتمال البحث والاستدلال ووقوف الخاصة – الفلاسفة – على طريق البرهانية الموصلة الى – العلم – لايبقى إلانقل ذلك الى الجمهور باستعمال الطرق التي تناسب عقولهم طرق التخيل وضرب المثل ، وذلك ما يفعله الدين )[3] .**

**أ:- المدينة الفاضلة في نظر الفارابي :**

---

**(1) ينظر ، الفلسفة والانسان، د . حسام الالوسي ، ص 143 .**
**(2) ينظر فصل المقال، إبن رشد، تعليق : محمد عابد الحابري ، ص 35 .**
**(3)ينظر فصل المقال، إبن رشد، تعليق : محمد عابد الحابري ، ص 35 .**

**المدينة الفاضــــلة في نظر الفارابي والتي يبدؤها بحاجة الناس الى الاجتماع هي مدينة جديدة تختلف عن كل مدننا ليس الاختلاف في المظهر العمراني وحســب بل في كل شئ .. في المستوى الحضاري والسكاني والآداء الخدمي الحكومي والذي يمثله الفارابي برئيس المدينة . هذه المدينة إفترض فيها الفارابي أنها مختلفة في سـلوكيات سـكانها وأهلها ، مدينة مثالية في خدماتها التي تقدمها لسـكانها ، مدينة فاضلة بحسن خلقها وتعامل سكانها فيما بينهم ومع الأخرين ، مدينة يتعامل سكانها بمبدأ الصدق والصراحة والثقة والنظام والابتسامة الدائمة لأنها مبنية على اسس دينية , هي مدينة يســودها العدل والرفاه والأمن ومدينة التربية والعلم ، وهي في نفس الوقت مدينة السـجايا والفضــائل الانســانية أيضــاً ، ففي هذه الاجواء يتربى الأفراد الصـــالحون ليبنوا مجتمعاً صــالحاُ وهادفاً . مدينة يحصــل الناس فيها على ثرائهم المـادي لكن ان لايطغى هـذا الثراء على حصـــولهم على الثراء الروحي والعلمي والمعنوي ، مدينـة يجد أهلها الطريق الى التكامل الاخلاقي والفضــــائل الانسانية ، مدينة يستأصل فيها الحقد من القلوب ، وينتفي فيها الكذب والدناءة من العلاقات الاجتماعية ليحل محلها الصراحة والصدق والاخلاق ، مدينة يستأصل منها الجهل والامية ليحل محلهما العلم والمعرفة والحكمة ليمتليء عالمها بنور العقل والمعرفة ، لكي يضـــفي عليهم العقلانية ، ولكي توصـــلهم عقولهم وقدراتهم الى مرحلة الكمال ، لتنتشر ، وتمتد حدود العلم والتعلم الى أعماق وجود كل شخص في المدينة بغض النظر عن كونه امراة او رجل ، مدينة ليس العدل فيها لفظاً غريباً أو ليس العدل فيها حقيقة قريبة بل هي مدينة العدل وليس كمدننا التي تبقى القلوب تنتظر بشوق من أسمه ( العدل ) ، هذه المدينة هي مدينة الرفاه والراحة والسعادة للجميع . الرفـاه والنعيم بهذا المعنى وهو أنـك لاتجد في المجتمع محتـاجـاُ ، لأن الموارد والثروات توزع بصـــورة عادلة . فطالما كانت حقوق الناس هي الهدف في مدينة العدالة . فمن الطبيعي أن تجد الرفاه والنعيم والنعم الالهية في متناول الجميع .**

**وأخيراً فأن المدينة الفاضلة . هي حلم عاش عليه كثير من الفلاسفة والحكماء ، وأصبحت رمزاُ عند كثير من أعلام الفكر ، الكل يحلم بالمدينة الفاضلة ، التي يجب أن يعيش فيها . لانه يرى فيها العيش الكريم ، والمتنزه الدائم الذي تجد فيه النفس راحتها ، ومن الذي يبحث عن راحة نفسه .**

**هذا الحلم يمكن أن يعاش على أرض الواقع ، اذا عاش الناس بمدينة تلتزم بأخلاق الإســلام وســلوكه ، وتعامل الناس فيها بمنهج الاســلام الســمح ، الذي بنى رسالته على حسن الخلق ليوقن انه سيعيش في مدينة فاضلة .**

**قبل الدخول في غمار المدينة الفاضلة . لربما يترءى سؤال على أذهاننا لماذا جعل الفارابي كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة وهو كتاب يعرض فيه الفارابي نظرية عـــن الـــدولـــة الـــتـــي يـــجـــب ان**

**تقام ، يبدأ فيه بكلام عن ســـبب الوجود والمســـبب الاول ووحدانية الله ، وأقســـام النفس ، وأقسام القوى ، وأقسام العقل الانساني .**

**ان أول ما أراده الفارابي هو إفهام القارئ للمدينة الفاضلة هي أنها قائمة على أســس الدين الاســلامي والفلســفة معاً ، وانه بدون الدين والحكمة ( الفلســفة ) لا يمكن ان يصــل العقل الى مرحلة العقل الفاعل الذي بوســاطته يســتطيع الانســان الحصول على السعادة ، وان هذه السعادة لاتأتي الا بضرورة الاجتماع .**

**ب :- حاجة الناس الى الاجتماع .**

**يبدأ الفارابي كلامه بحاجة الناس الي الاجتماع ويعزو ذلك الاجتماع الى الفطرة ، فالانسان مفطور على حاجته المادية والمعنوية الى أشياء كثيرة ، وليس بمقدور الانسان ان يستقل بحاجاته وينفرد بالقيام بها لوحده ، بل هو بحاجة عمل كل فرد من أفراد المجتمع الذي يحيط به ، فالانسان مدني بالطبع ، اما الفارق بين الاجتماع الانساني والاجتماع الحيواني ، ان الاجتماع الانساني يكون دوافعه الفطرة والعقل والتعرف الى الكمال الذي تتحصل به السعادة في الدنيا والآخرة ، اما الاجتماع الحيواني فتكون دوافعه الفطرة والغريزة ، وينقصه الهدف النبيل والعقل الذي يطمح الاجتماع الانساني الى تحقيقه [1] ، فالانسان محكوم بالعقل والفطرة والاهداف النبيلة السامية في الحياة وهذه الاشياء هي التي تعمل على احتياج الناس الى الاجتماع .**

**فعالم الانسان منزه تماماً عن عالم الحيوان وليس كما يدَعي البعض بأن الانسان يميل الى الاجتماع نظراً لنزعته الحيوانية ، (وتقوم هذه على حيوانية الانسان وبأنه بعد تطوره من الحيوان الى الانسان بقيت هذه الغريزة في داخل الانسان وهذا ما يدعوه الى الاجتماع لبني جنسه ، او نوع فصيلة واطلق عليها نظرية العقل الجمعي) [2] . لكن هذه النظرية لا يؤمن بها من كان من المؤمنين لان الله تبارك وتعالى خلق الانسان وجرده عن الحيوان وميزه عنه بأشياء كثيره وخلقه بأحسن صور الكمال فقال تعالى (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ)[3] ( أي في اعدل خلق واعدل صورة ) [4] (اي يمشي قائما منتصبا على رجليه ، ويأكل بيديه ، وغيره من الحيوانات يمشي على اربع ويأكل بفمه ، ويجعل الله له سمعا وبصرا وفؤادا يفقهه وبذلك كله ، وينتفع به ، ولا يفرق بين الاشياء ويعرف منافعها وخواصها ومصادرها في الامور الدنيوية)[5] ، ( أي لقد خلقنا جنس الانسان في أحسن شكل ، متصفاً بأجمل وأكمل الصفات ، من حسن الصورة ، وانتصاب القامة ، وتناسب الاعضاء ، مزيناً بالعلم والفهم ، والعقل والتميز والنطق والأدب ، فأحسن**

---

(1) ينظر ، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي ، د . جعفر ال ياسين ، ص 146 .

(2) صاحب هذه النظرية هو ، اميل دور كايم ، يهودي فرنسي ، عالم في علم الاجتماع واخذ عن دارون التفسير الحيواني للانسان ، فأخذ هذه الفكرة ليطبقها على العلاقات الاجتماعية وفكره العقل الجمعي مبنية علىحيوانية الانسان وماديته التي قال بها دارون وخلاصة أرائه في الكائن البشري انه محكوم بنزعة القطيع التي تحكم عالم الحيوان ، وتسيره دون وعي منه ولا ارادة ، لكن دور كايم ، لم يشئ ان يستخدم المصطلح الحيواني كأسلانه فلم يطلق عليها ( نزعة القطيع ) وانما سماها ( نظرية العقل الجمعي ) الثقافة الاسلامية ، دار شد شهوان ، دار المناهج ، عمان ، 1421هـ - 2001م ، ط 1 ، ص 15 .

(3) سورة التين ، الاية 4 .

(4) جامع البيان عن تأويل آيات القرآن ، ج7 ، ص 507 .

(5) جامع البيان عن تفسير القرآن، الطبري ، ج1 ، ص 97.

صــورة وابداع خلق)[1] وقوله تعالى ( فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَـنُ الْخَالِقِينَ)[2] وقوله (الَّذِي أَحْسَــنَ كُلَّ شَــيْءٍ خَلَقَهُ)[3] وقوله (صُــنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَــيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ)[4] . فالانســـان مكرم عن خلق الحيوان وخلقهما منفرد كل خلق عن الاخر فليس هناك علاقة بين خلق الانســـان وخلق الحيوان ولايرتبط الانســـان بالحيوان سوى ارتباط التسخير التي سنها الله تبارك وتعالى .

اما بالنسبة الى أرتباط الانسان بمثيله الانسان فهناك من يرى ان الاشتراك في الاولاد من والد واحد هو سبب الارتباط الاقوى ، وان حصول الاجتماعات والائتلاف لايـــــــــــــــــــــــــــــحصـــــــــــــــــــــــــــــل الا به ، لكن اذا تباينت الاراء حصـل التنافر ، واذا تقاربت الاراء حصـل الاشـتراك والتعاون ، فكلما كان التباين أقل كان الارتباط أوثق ، وكلما كانت القرابة أبعد كان الاجتماع والارتباط أضعف .

وهناك من يظن ان الارتباط يكون بالتصاهر ، أي تصاهر الاغراب من بعضهم ، ومنهم من ظن الارتباط يكون بالاشتراك برئيس واحد ، يحكمهم ويحميهم ويرعى شـــوءنهم ، ومنهم من ظن ان الارتباط هو الايمان بالمعاهدات والتحالفات ، على مايعطيه كل شـخص على نفســه على ان لايخالف الباقين ولا يخذلهم [5] ومنهم من يرى انها تحدث بسبب النفعية المستغلة ، ومنها القوة والقهر ، ومنها صلة الرحم ، ومنها المشـاركة في اللســان والتجاور في السـكن ، او التشـبه بألخلق والشـيم الطبيعة[6] وجميع هذه الاجتماعات لاتنطوي تحت فكر ورأي الفارابي ، لان جميع هذه الاجتماعات تفتقر الى طبيعة العدل الذي امتازت به المدينة الفاضلة.

لقد عبر الفارابي عن ضرورة هذا الارتباط والاجتماع على أنه اجتماع بالفطرة والعقل والغايات النبيلة السامية التي تدعو الى بناء مجتمع صالح متعاون ، وبما ان الانســـان له حاجات مادية ومعنوية فأن كل انســـان بحاجة من يماثله لتمام هذه الحاجات المادية والمعنوية . لينال كمالاً ويتمتع بهناء الحياة .

لهذا يقول في ذلك ( وكل واحد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامه وفي ان يبلغ أفضـل كمالاته إلى أشـياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها هو وحده ،

(1) صفوة التفاسير ، محمد علي الصابوني ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، 1425هـــ ، 2004م ، ط1، ج3 ، ص 514 .
(2) سورة المؤمنين ، الاية: 14 .
(3) سورة السجدة ، الاية: 7 .
(4) سورة النحل ، الاية: 27 .
(5) ينظر ، الفارابي ، مصطفى غالب ، ص 92-93 .
(6) فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي ، د . جعفر ال ياسين ، ص 150 .

**بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشـــئ مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال )[1]**

**فأســـاس الاجتماع عند الفارابي قائم على أســـس إرادية وليس غريزية ( فالاجتماع عند الفارابي ظاهرة طبيعية وليس شيئاً مصطنعاً يقوم على القهر والقوة كما يقول السوفسطائيون* .**

**لذلك لايســـتثني الفارابي احداً من الحاجة الفطرية الى الاجتماع )[2] مادام كل واحدٍ من كل واحدة بهذه الحال كما يشير هو .**

**فالانســـان بطبيعية المدنية يحتاج الى الاجتماع الذي من خلاله يســـتطيع كل أنســـان تقديم خدمة لغيره لايســـتطيع غيره ان ينجزها هو وكل واحد بحاجة الاخر وذلك ليكمل الواحد الاخر، فلا يكتمل اداء الاول الا بوجود الشخص الثاني .**

**واذا تعمقنا في نظرية الاجتماع هذه نجدها بحد ذاتها هي نظرية اقتصـــادية . فبدون الاجتماع لا يمكن ان تسير عجلة الاقتصـاد . ولعل الفارابي عندما أشـار الى إحتياج كل فرد الى الاخر .**

**فالفلاح مثلاً بحاجة الى اعداد والنجار والتاجر وحتى الى صـــاحب مربي المواشـــي والكل محتاج الى الآخر فلا يكتمل عمل أحدهم ما لم يعد الى الآخر فليس باسـتطاعة الفلاح مثلاً صـناعة المحراث وليس باسـتطاعة الحداد والزراعة والكل محتاج الى الأخر . لان هناك عملية بيعٍ وشراء ومقايضة لتيسير أمورهم الاقتصادية ولم ينس الفارابي دور العلم فإن مدينتّه اصلاً قائمة على الغذاء الفكري .**

**فهذه العمليات الاقتصادية البيع والشراء والمقايضة لا يمكن ان تتم ما لم يكن هناك اجتماع من الناس وإلا ،كيف فأســاس الاجتماع عند الفارابي قائم على أســس إرادية وليس غريزة ( فالاجتماع عند الفارابي ظاهرة وليس شـيئاً مصـطنعاً يقوم على القهر والقوة كما يقول الســوفســطائيون يكون لذلك لا يســتثني الفارابي احداً من الحاجة الفطرية الى الاجتماع )[3] ، ولاتنســـى بأن الانســـان مدني بالطبع وهذه المدنية تتطلب أقامة العمران ، واذا ما أردنا أن نفصـــل في مســـألة الاجتماع عند الفارابي فان هذه النظرية لها جانبان ، اجتماعي ، اقتصادي .**

---

**(1) ينظر، كتاب أراء اهل المدينة الفاضلة ، الفارابي ، ص 77 .**
*** وهم فرقة من الفلاسـفة ينكرون المحسـوسـات والبديهيات ويعدون الوجود خيالا في خيال ، ينظر: سير اعلام النبلاء ، للامام شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 1401هـ/1981م ، تحقيق : شعيب الارنئوطي ، ج14 ، ص 75.**
**(2) ينظر، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، جعفر آل ياسين، ص155.**
**(3) ينظر، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، جعفر آل ياسين ، ص156.**

**المطلب الثالث : الجانب الإقتصادي**

**فلو وضعنا أفقر الناس في أفخم القصور ، ووفرنا له جميع احتياجاته ، ولكن منع من الناس ، ومنع الناس منه ، لما استساغ مثل هذه الحياة ونرضى ان يعود الى حياة الفقر على ان يعيش مع الناس وهذا ما يسمى بـ النزعة الاجتماعية لدى الناس .**

**وهذه النزعة الاجتماعية تعود الى أقدم العصور ، عندما وجد الانسان نفسه لا يستطيع ان يقوم بجميع تكاليف الحياة ، فأوجد الأسرة ، والاسرة أوجدت الاسرة الاخرى ، فنشأت لدينا المجتمعات والشعوب والامم .**

**ومع تصور حياة الانسان عرف معنى الاستقرار ، وكشف ضرورة التعاون القائمة على ضرورة الاجتماع وأصبحت تشكل مساحة واسعة في حياة الانسان لترتب أمور كثيرة عليها كعامل تطور العمران والحاجة الى الاسواق .**

**فتكونت الجماعات والقبائل التي أتخذت من الوديان والشواطئ والانهار مستقراً لها [1] ، تعددت حاجات الانسان وتنوعت رغباته ، ولم يكن باستطاعة قدرة الفرد أن يقوم بجميع تلك الحاجات ، فهو بحاجة الى الطبيب ، والنجار ، والفلاح ، والحداد ، والجميع بحاجة الى الأخر.**

**فضلاً عن ذلك هناك بعض الحاجات التي لا تستطيع حتى الجماعات او المجتمعات على توفيرها وتحقيقها ، كالقطارات والطائرات ، والسفن ومن هنا فان الاجتماع يحقق لها أشياء كثيرة منها ما ياتي :**

**أ- امن الحياة واستقرارها ، فالانسان لا يستطيع التمتع بالأمن منفرداً لذلك فأن تألف المجتمع وتعاونه يحقق لأفراده الأمن والاطمئنان على أموالهم وحرياتهم وحقوقهم ، لهذا يشير الفارابي في كتاب الفصول الى ان المقاتلة الحفظة من مراتب الاجتماع [2] .**

**ب – البناء الحضاري، الذي يشمل جميع مرافق الحياة المدنية ، ابتداءاً من بناء العمران ، وانتهاءً بتطوير الحرف والصناعات ، لهذا نجد ان الفارابي يشير الى أفراد متعطشين للعلم . والواجب تغذيتهم بلسان العلم ، وهذا يتضح ان المدينة الفاضلة التي يبنيها الفارابي ليست اطاراً جامداً مثالياً بل هي مرنة متحركة [3] .**

---

**(1) ينظر، محاضرات في مبادئ الاقتصاد ، د . محمد خليل برعي ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، د.ط، 1970م , ص 44 .**

**(2) ينظر، فصول منتزعة، الفارابي ، دار المشرقن بيروت، ط1، 1971م، ص 136-137 .**

**(3) ينظر ، ما وراء الطبيعية والسياسية في تفكير الفارابي ، ارنالديز روجية ، ترجمة د . اكرم فاضل ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، العدد 3 ، 1395هـ -1975 م، ص 40 .**

ج – ضـــمان للفرد ، في مواجهة الكوارث الطبيعية واجتياز الازمات والمحن لان الفرد لا يســـتطيع ان يوجه هذه الاشـــياء بمفرده ، لهذا يعد علماء الاجتماع والاقتصاد ، بإن التكافل والتعاون الاجتماعي من أولويات الانسان المعاصر (1)

.

ويعد الجانب الاجتماعي هو الجانب الأول الذي اشـــار اليه الفارابي اما الجانب الثاني الذي أراد ان يشـــير اليه الفارابي من خلال نظرية الاحتياج الى الاجـــــــتـــــــمـــــــاع ،فـــــــانـــــــه الجانب الاقتصادي ، فالفارابي يضع للاقتصاد والتخطيط الاقتصادي مكانه بارزة في بناء هذه المدينة الاســـلامية الفاضـــلة ، من خلال التأكيد على الجانب الاجتماعي ، والتي تسوقنا الى نظرية تقسيم العمل في العملية الاقتصادية .

أ :- تقسيم العمل

تعد نظرية تقســـيم العمل من النظريات المهمة التي تقوم عليها العملية الاقتصـادية ، او الحياة الاقتصـادية، فمن خلال هذه الوسـيلة يتمكن الفرد من زيادة كفاءته الانتاجية واشـــباع رغباته المتزايدة، ( فتقســـيم العمل بين الافراد معناه التركيز الكلي لنشـاط ووقت كل فرد لأداء عملية واحدة، فبدلاً من ان يعهد الى عامل واحد بإنتاج السـلعة كلها )(2)، يعتمد على عدة عمال في إنتاج عدة سـلع أو توزيع إنتاج السـلعة الواحدة بين عدة أشـخاص وكلما توسـعت المدن ازداد التخصـيص وتقسيم العمل بين الافراد واختلفت صوره وتعددت .

لهذا نجد مع تقدم النشـاط الاقتصـادي في قضـية تقسيم العمل أصبح الفرد ، لا يتخصص في إنتاج سلعة واحدة فحسب ، بل نجده يتخصص بإنتاج جزء ضئيل من الســــــلـــــــعـــــــة الــــــــواحـــــــــدة ( فإنتاج ســـلعة بســـيطة كالدبابيس مثلاً يمكن تجزئته الى ثمانية عشـــر عملية منفصلة)(3) فيعد مبدأ تقسيم العمل ( Dirision of Labour ) هو مبدأ يشير الى ضـــرورة ان يقســـم العمل الكلي للمنظمـة الى عـدة وحـدات ، او عنـاصـــر ( Elemnents ) ثم توزيعها على شكل واجبات او اختصاصات ( Assignments

(1) ينظر ، فلسـفة التربية في الاسـلام ، د. احمد رجب الاسـمر ، دار الفرقان ، عمان ، ط 1 ، 1417هـ - 1997م ، ص 171 .
(2) اصـول الاقتصـاد ، د . احمد ابو اسـماعيل ، دار النهضـة العربية ، القاهرة ، د . ط ، د.س ، ص 114 .
(3) محاضرات في مبادئ الاقتصاد ، محمد خليل برعي ، ص 46 .

) على العاملين، والذي يظن تســـهيل تنفيذ الوظائف [1] ، وبذلك يتم التعاون والتعاضد والمساعدة في العملية الانتاجية ، التي اشار اليها الفارابي باحتياج الناس الى الاجتماع للارتقاء بالمستوى المعيشي وصولاً وإرتقاءً الى السعادة [2]

ولتقسيم العمل مزايا مهمة منها :

أ- فمن تقســـيم العمل يكتســـب العامل او الحرفي مهارة ومقدرة أكبر من قبل ، ولاتقتصر هذه المهارات والقدرات على اصحاب الاعمال اليدوية ، فهناك عمال يعملون بمجهودهم العقلي أي بعقولهم، فتشـــمل هذه القدرات اصـــحاب القوة البدنية واصـــحاب القوى العقلية [3]. بحيث تؤدي هذه العملية الى التعرف على اسـرار اعمالهم ودقائقها ، ويمكنهم في نفس الوقت من الابتكار ، للوصـول الى أجود وافضل الطرق لتحسين عملية الإنتاج [4] .

ب- ان تقســـيم العمل يتيح الفرصـــة امام العمال او الفنيين او اصـــحاب المهارات اليـــــــــــــــــــدوية والعقلية ، بأن يختصوا في المهن التي تتفق مع ميولهم واستعداداتهم الفردية ، فمن المعروف ان هناك إختلافاً بين ميول الاشخاص وإستعداداتهم الطبيعية [5] ، و هذا الشـــئ يعطي دافعاً بأن ينتجوا أكثر مما لو قاموا باعمال لا تتوافق مع رغباتهم وميولهم .

ج- ان تقسيم العمل يعطي مساحة واسعة من الوقت يشغلها العامل بالقيام بعمله.

د- إن تقســـيم العمل يعمل على توفير رأس المال ، فالفرد إذا ما اســـتمر في القيام بعملية واحدة أفضل مما يقوم بعدة عمليات مختلفة تتطلب منه الانتقال من مكان الى آخر [6].

هـــ يقوم بتقسيم العمل الى توزيع إنتاج، المنتج الواحد ، على عدة اشخاص فمثلاً ، صناعة المنجل تتطلب الى وجود الحداد ووجود النجار فيقسم العمل بين الاثنين فيقوم الحداد بصـــناعة الجزء الحديدي منه ،ويحول ليضـــع النجار مقبضـــه ليستخدمه الفلاح .

(1) ينظر ، المبادئ العامة في ادارة القوة العاملة ، د . منصـــور احمد منصـــور ، وكالة المـــطـــبـــوعـــات ، الـــكـــويـــت ، ط 2 ، 1979 م، ص 42 .
(2) ينظر ، الفارابي ، الخوري الياس فرح ، ص 98 .
(3) ينظر ، اصول الاقتصاد ، د . احمد ابو اسماعيل ، ص 115 .
(4) ينظر ، محاضرات في مبادئ الاقتصاد ، محمد خليل برعي ، ص 46 .
(5) ينظر ، دروس في الاقتصاد الاسلامي ، أنطوان أيوب ، مطبعة الشرق ، حلب ، د . ط ، د . س ، ج1، ص 267 .
(6) ينظر ، اصول الاقتصاد ، احمد ابو اسماعيل ، ص 116 .

**و- إن تقسيم العمل يقوم بتوفير فرص عمل كثيرة للعاطلين داخل المجتمع وتتوفر لهم فرص عمل التي تشغلهم عن ممارسة أعمال الشغب والذي يطلق عليهم الفارابي إسم ( النابتة) لهذا فان الفارابي يوجب على القائم على أمور المدينة الفاضلة ان يقوم بتوفر فرص العمل لمثل هذه النماذج من الافراد بأشغالهم وعلاج كل صنف بما يصلح له ويصلحه [1] .**

**وهذا هو الجانب الثاني الذي نبه اليه الفارابي عندما أشار الى حاجة الناس الى الاجتماع.**

**فليس بمقدور الفرد أن يقوم بإنجاز أي عمل لو تفرد بوحده وحتى لو فرضنا باستطاعة بعض الافراد القيام ببعض هذه المهام لوحده ، ولكن في النتيجة لا بد وان يعود الى حيث تكون الجماعات لاحتياجه الى المادة .**

**لهذا فان الفارابي دعا الى ضرورة الاجتماع بغية التعاون أولاً والعمل وثانياً لتحقيق الحاجات التي تفتقر إليها الانفرادية وبهذا التعاون وحاجة كل فرد للأخر يكون هناك تعادل بين الاطراف . وهذا التعادل هو الذي يوصل الى المجتمع الفاضل في الملة الفاضلة [2] .**

**فبالاجتماع تتحقق أشياء كثيرة وباحتياج الاشخاص الى بعضهم لتحقيق اشياء اكثر ، فلعله عندما أشار الى الحالة المادية بقوله ( في قوامه ) وهي التي تتصل ( بالقوى الغادية ) أما الحاجة المعنوية فيشير اليها بقوله ( أفضل كمالاته ) وهي السعادة .**

**لهذا فأن الفارابي يربط بين حالة الاجتماع أو حاجة الناس الى الاجتماع وبين بلوغ السعادة فبالاجتماع تأتي السعادة ، ويريد ان يصل الى النتيجة التي مضمونها ان السعادة لا ينالها الانسان إلا بالتعاون وخاصة التعاون الفكري اي ان الناس قاطبة في حاجتهم الى التعاون سواء [3] .**

**لان الانسان عند انضمامه الى أخيه الانسان يجد القوة والعزيمة في رد هجمات الطبيعة، وثبات الوحوش ، ويتعاونون في إستثمار الارض لقوتهم ، وحياكة الملابس ، وبناء المنازل ، وتحصيل العلم لتنمية عقله ، وتوسيع مداركه [4] .**

**لهذا يكمل الفارابي كلامه عن هذا الاجتماع قائلاً ( فلذلك لا يمكن ان يكون**

---

**(1) ينظر ، كتاب السياسة المدنية ، الفارابي ، ص 107 .**
**(2) فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، جعفر ال ياسين ، ص 149 .**
**(3) ينظر ، فصول من أراء اهل المدينة الفاضلة، للفارابي ، د . عبد الواحد وافي ، ط2 ، 1381هـ -1961م ، لجنة البيان العربي ، بيروت ، ص 21-22 .**
**(4) ينظر ، الفارابي ، الخوري الياس فرح ، ص 98 .**

**الانســـان ينال الكمال الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعة الا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج اليه في قوامه ، وفي أن يبلغ الكمال ، ولهذا كثرت أشـخاص الانســان محصـولاً في المعمورة من الارض محدثه منها الاجتماعات الانسانية )[1] .**

**لهذا فلا يمكن ان ينال الانســـان الكمال الذي تبغيه فطرته الا باجتماع الناس ، ليقوم كل منهم بأداء ما يحتاج اليه الآخرون .**

**فيقول الفارابي في ذلك الاجتماعات الانســـانية ، فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة ، والكاملة ثلاثة . عظمى . ووسطى . وصغرى . فالعظمى أجتماع الجماعات كلها في المعمورة . والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة والصغرى اجتماع اهل المحلة ثم اجتماع في سكنه ثم اجتماع في منزل.[2]**

**ويرى الفارابي ان ســـعادة المرء وخيره لا يكون الا في الاجتماع العام الذي يضـــم البشـــرية بأسـرها في اطار نظام موحد وقانون مشـــترك تحت مظلة المحبة والسلام . ولانه يشعر باستحالة تحقيق هذا النوع من الاجتماعات ، اكتفى بوضع نظام المدينة الفاضـــلة الذي يعد أصـــغر الاجتماعات الكاملة التي ينعم فيها المرء بالسعادة في مختلف شؤونهم معنوية كانت ام مادية لتحقيق هذا المبتغى كثر الافراد ، وأســـتوطنوا في انحاء الارض مجتمعين في طوائف متكاتفة متعاونة مترابطة العناصر ، فتكونت منهم هذه المجتمعات . لتحقيق الكمال والوصول الى السعادة .**

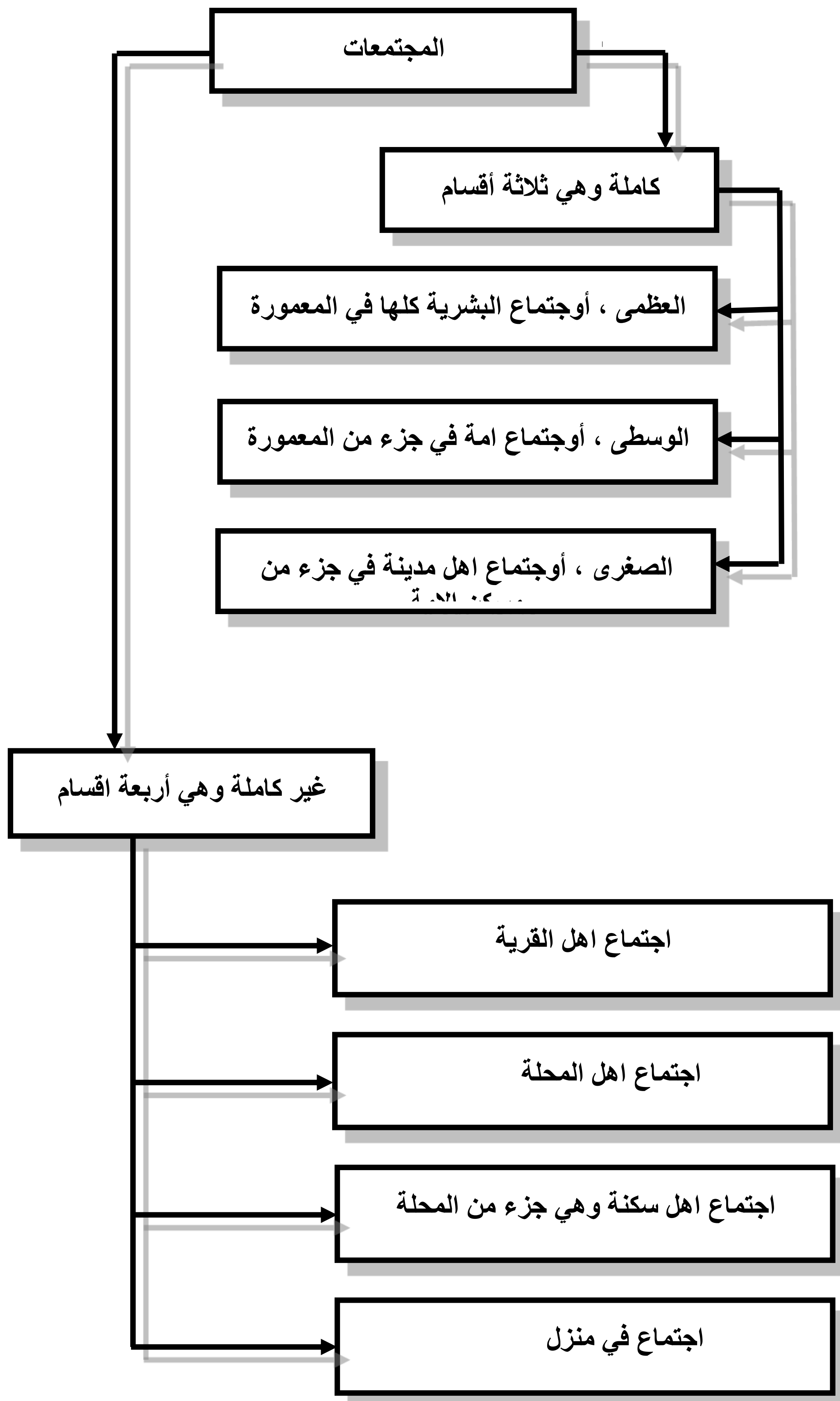
**لهذا فإن الاجتماع في نظر الفارابي هو وســيلة وليســت غاية ! ذلك ان الغاية هي بلوغ الكمال التي تتأتى الســـعادة الى الحياة[3] وطريق الســـعادة طريق الخير والفضائل والغايات النبيلة ولا يمكن تحقيق ذلك دون التعاون مع الاخرين عن طريق الاجتماع وهذه السعادة لا تقتصر على السعادة الدنيوية وانما على سعادة اخروية ايضــــاً وهنا نلمس اتجاهاً اخلاقياً ودينياً في ثنايا فكر الفارابي الســـياســـي اذا فالاجتماع هنا ليس الغاية الكبرى في حد ذاته ، ولكنه مجرد وســـيلة لغاية أســـمى هدفها بلوغ الانسان درجة الكمال الذي تحصل به السعادتين الدنيوية والاخروية[4].**

**وبعد ان قام الفارابي بشرح نظرية عن الاجتماع وما هي الغايات التي يحصل منها الاجتماع واي نتائج تتمخض عن الاجتماع سواء كانت على الصعيد الاجتماعي ام الاقتصـادي وحتى السـياسـي . قام الفارابي بتقسـيم هذا الاجتماع الى عدة انواع**

---

**(1) كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة ، الفارابي ، ص 77-78 .**
**(2) المصدر نفسه، ص 78 .**
**(3) مع الفارابي والمدن الفاضلة ، فاروق سعد ، ص 57 .**
**(4) الفكر السياسي في الاسلام شخصيات ومذاهب ، د محمد جلال شرف د . ط ، 1982م ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ص 255 .**

**مختلفة، فمنها الكاملة وغير كاملة والكاملة مقسـمة على عدة أقسـام وغير الكاملة مقسمة أيضاً على أقسام كما في المخطط الاتي :**




حسب ما قسم الفارابي مجتمعات المدينة

ويلاحظ تقسيم الفارابي لهذه المجتمعات بأن كان له الاسبقية في ذكر القسم الاول من الاجتماعات الكاملة حيث لم يذكرها احد قبله ، من الذين كتبوا عن المدن الفاضلة كأفلاطون وأرسطو، ولعل ذلك يعود الى تأثر الفارابي بالاتجاه الديني الذي يقوم على اساس ان الدولة جميعها كانت تحت حكم الخليفة، اما الفلاسفة اليونان فلم تكن لديهم هذه الفكرة، لان اكبر مجتمعاتهم كانت المدينة ولأكثر من ذلك.

اما الفارابي فقد كانت نظرته ابعد من ذلك بكثير لانه وجد ان السعادة الانسانية ، او البشرية ، لا تتم الا بالاجتماع العام في إطار موحد ، وتحت قانون واحد مشترك ، وتحت مظلة الحب والسلام ، لهذا يقول ( أن تحصل السعادة لا يتم الا باجتماع مع الاخرين في امة - وقد قصد البشرية - او المدينة ، والعلوم السياسية هي التي تعلم الانسان ، من حيث هو مواطن ، كيفية تحصيل السعادة او بلوغها )[1] .

ولأن الفارابي كان يعلم باستحالة الاجتماع الاعظم ، وهو أكبر انواع الاجتماعات ، اكتفى بوضع نظام المدينة الفاضلة الذي يعد اصغر انواع الاجتماعات الكاملة التي ذكرها الفارابي والتي ينعم فيها الفرد في السعادة ، اما مجتمع القرية ، والسكنة ، والمنزل ، فهي اجتماعات غير كاملة ولا يتحقق فيها الاجتماع الكامل وبصورته المكتملة اما الاجتماعات الكاملة الثلاثة التي ذكرها الفارابي ومن ضمنها المدينة فهي من المجتمعات التي يتحقق فيها التعاون الاجتماعي الكامل بحيث تستطيع ان تكفي نفسها بنفسها .

1- فالمجتمعات الكاملة الثلاثة هي :

أ- المجتمعات العظمى : ويعد الفارابي ان هذا النوع من المجتمعات هو الاكثر كمالاً ، وهو خضوع العالم باسره في دائرة مجتمع واحد ويحكم من قبل سلطة واحدة ورئيس واحد ونظام إقتصادي واحد. وهذا هو اكمل واعظم الاجتماعات .

ب- المجتمعات الوسطى : وهو ما يأتي دون المجتمع الاول والمتمثل في اجتماع الامة في جزء من العالم وتحكمه ايضا حكومة واحدة. مستقل عن باقي الامم الاخرى ويكون لها نظامها الإقتصادي الخاص بها.

ج- المجتمعات الصغرى : وهذا الاجتماع يعد ادنى المجتمعات كمالاً اي اصغرها فهو اصغر من العظمى العالم واصغر من الوسطى الامة ، وهو اجتماع اهل المدينة داخل امة من الامم وتحكمها حكومة مستقلة ايضاً ويكون لها نظامها الإقتصادي والسياسي الخاص بها.

2- اما المجتمعات غير الكاملة فهي اربعة اقسام

أ- اجتماع اهل القرية ، ويعد هذا النوع من الاجتماعات هو اعلى الاجتماعات مرتبة

(1) الفلسفة السياسية عند الفارابي ، عبد السلام بن عبد العالي ، دار الطليعة ، بيروت ، ط4 ، 1997 م، ص 54 .

في المجتمعات غير الكاملة ، ويعد هذا النوع من المجتمعات تابعاً للمدينة وخادماً لها . اي يقوم بتقديم الخدمات للمدينة .

ب- اجتماع ا هل المحلة ، و هذا النوع من المجتمعات يأتي في المرتبة الثانية في المجتمعات غير الكاملة ، ويعد هذا النوع من الاجتماعات جزء من أجزاء المدينة وحي من أحيائها .

ج- اجتماع السكنة : و هذا النوع من الاجتماعات هو الثالث من الاجتماعات غير الكاملة وهو جزء من المحلة التي هي جزء من المدينة .

د- واخرها المجتمعات غير الكاملة ويعد هذه اصغر المجتمعات هي اجتماع الاسرة في المنزل والذي يعدون جزء من السكنة والمحلة وهم سكان المدينة الحقيقيون.

ان الفارابي عندما اشار الى قضية تقسيم المجتمعات بعد ان تحدث عن حاجة الانسان الى الاجتماع ، فإنه أثار قضية على جانب من الاهمية في العملية الاقتصادية الا وهي :

ب :- دور الحاجة في تقسيم الافراد

تقوم نظرية الحاجة(*) في الاقتصاد الاسلامي ، على تقسيم الافراد الى طبقات ، وفقاً المعايير الحاجات ، من اجل تحقيق العدالة في التوزيع واعادة توزيع الاموال[1]، فيصنف الشعب الى مجموعة فئات في سبيل تطبيق مبادئ التكافل والتضامن الاجتماعي بالصورة الكاملة والشاملة في منظورها الاسلامي وهذا ما يشير اليه الفارابي عندما يتحدث عن العدالة في توزيع ثروات المدينة على اهلها فيقول ( فان لكل واحد من اهل المدينة قسطاً من هذه الخيرات مساوياً لإستئهالها - لاستهلاكه وحاجته - فنقصه عن ذلك وزيادته جور )[2] فالعدل الذي يبني عليه

---

* الحاجة : ( هي المأربة ، والحوج الطلب او الفقر ( يقال أحوجه الله ) والتحوج طلب الحاجة ) . لسان العرب ، ابن منظور ، دار لسان العرب ، بيروت ، د . ط ، د . ت ، ج 3 ، ص 66 ، وقد وردت الحاجة في القران الكريم يقوله تعالى ( الله الذي جعل لكم الانعام لتركبوا منها تأكلون ولكم فيها منافع ولتبلغوا عليها حاجة في صدوركم وعليها وعلى الفلك تحملون ) سورة غافر / 80 وقد دل سياق العيش من تجارة وانتقال وحمل أثقال وغيرها ) تفسير الظلال ، سيد قطب ، دار الشروق ، بيروت ، ط 9 ، 1400هـ -1980م ، ج 7 ، ص 210 .

(1) ينظر الحاجات البشرية مدخل الى النظرية الاقتصادية الاسلامية ، محمد البشير فرحان مرعي ، دار البحوث للدراسات الاسلامية وإحياء التراث ، دبي ، ط 1 ، 1422هـ -2001 م، ص 72 .

(2) فصول منتزعة ، الفارابي ، تحقيق فوزي متري نجار ، دار المشرق ، بيروت ، ط 1 ، 1971م ، ص69.

**الفارابي مدينته يقتضي بان يقسم الافراد وفقاً لمعايير حاجاتهم ، ويتم تقسيم المجتمع الاسلامي الى ثلاثة فئات مختلفة فمنها الفقير ، الغني ، الفاضل .**

**1- القسم الاول : وتسمى ( دائرة الفقر ) وهو المستوى الذي تكون فيه الحاجات اكبر واكثر إلحاحاً وتأثراً على حياة الفرد ،وذلك عندما يفقد الفرد الحاجات الضرورية للحياة الاجتماعية . كعدم توفر المسكن والمأكل والمشرب.**

**2- القسم الثاني : وتسمى ( دائرة الغنى ) وهو اوسط الحالات شدة على المحتاج ، ويكون ذلك عندما يفقد الفرد ما يمنعه من اليسر في الحياة فيتحمل مقابلها اعباء العيش ، كفقدانه التعلم والزواج [1] .**

**3- القسم الثالث : ويسمى ( دائرة الفضل ) ويعد هذا المستوى هو أيسر المستويات تأثيرا على الفرد ، ويكون ذلك بفقدان الفرد لما هو تحسيني في الحياة الاجتماعية ، وفي نفس الوقت فأن فقدان هذه الاشياء التحسينية لا تؤثر على حياة الافراد ، كفقدانه الحاجات الكمالية كوسائط النقل ، او وسائل الاتصال [2] .**

**ومن هنا فإن الفارابي عندما تطرق الى نظرية تقسيم المجتمع الواحد ثم تحدث عن العدالة في توزيع ثروات المدينة على جميع أفرادها وحسب مستواهم العلمي ، فانه قد وضع في الحسبان ، ان هناك الفقير المعدم ومتوسط الاحوال ، والغني ، فيكون توزيع ثروات المدينة الفاضلة حسب حاجاتهم وحسب درجات علمهم .**

**كانت هذه هي انواع المجتمعات التي قسمها الفارابي ، ولكن لماذا اختار الفارابي انموذج المدينة وهو اصغر النماذج الكاملة ؟**

**لعل السبب يعود الى انه وجد استحالة اجتماع العالم على الصورة التي ذكرها في الانموذج الاول . وهو فعلاً متعذر التحقيق .**

**اما المدينة فهي تعد النواة الاولى للمجتمعات الكاملة فإذا صلحت يصلح المجتمع وبفسادها يفسد المجتمع [3] ، ولان مجتمع المدينة في نفس الوقت واقع حالي في ذلك الزمن اي ليس بالمدينة الفاضلة بل كان الناس يعيشون في ذلك الوقت واقع حال المدن كمجتمعات .**

---

**(1) ينظر ، الحاجات البشرية ، محمد البشر فرحان مرعي ، ص 73 .**
**(2) المصدر نفسه ، ص 73 .**
**(3) ينظر ، فصول من أراء أهل المدينة الفاضلة ، د . علي عبد الواحد وافي ، ص 15 .**

**إذا فالمدن التي يتعاون اهلها على الخير والاشـياء النبيلة هم اهل المدن الفاضلة**
**( فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة )[1] .**

**واصغر الاجتماعات هي التي يمكن ان تتحقق منها السعادة ( اي اصغرها واقلها كمالاً يمكن ان ينال عن طريق الخير والكمال الاقصى هو اجتماع المدينة )[2] او ان هذه الخيرات والكمالات ينالها أهلها بوساطة اجتماعهم في المدينة باعتبارها هي النواة الاولى للمجتمعات . هذه هي اهم الاسباب التي يمكن ارجاعها الى سبب اختيار الفارابي لانموذج المدينة الذي يعد اصغر المجتمعات الكاملة يضع اركان مدينة الفاضلة تصلح بأهله وتفسد.**

**(1) كتاب أراء اهل المدينة الفاضلة ، الفارابي ، ص .**
**(2) فصول من أراء اهل المدينة الفاضلة ، عبد الواحد وافي ، ص 16 .**

ج :- المدينة الفاضلة وبناء الشخصية

يرى الفارابي ان المدينة الفاضلة هي المدينة التي يحصل فيها التعاون على الاشياء التي تنال السعادة في الحقيقة، والاجماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل. والامة التي يتعاون مدنها على الخيرات والاغراض النبيلة هي الامة الفاضلة.

والمدينة الفاضلة ليست خيالا جامدا لا يمكن التعامل معها بل هي مدينة مرنة ومتحركة وفعالة، منظمة بقوة تحت سلطة واحدة هي سلطة الرئيس النبي والفيلسوف وفي نفس الوقت، هي مدينة ( معمولة للفرد وليس الفرد معمولا لها )[1]. وبعبارة اوضح ان هذه المدينة صالحة ليس لان المدينة صالحة فاضلة. بل لان اهلها صالحون ويمتلكون صفات الصلاح فهي صالحة.

فالمدينة كما ذكرنا تصلح اذا كان اهلها صالحين وتفسد اذا كان اهلها فاسدين، فتكوين الفرد الصالح يعني عند الفارابي تكوين الموطن الصلاح، فالفارابي يسعى في مدينته الفاضلة الى تكوين الفرد الصالح في الدرجة الاولى ليكون هناك مدينة صالحة وفاضلة.

فبناء الشخصية في الاسلام هي من المعالم البارزة في الاسلام والعقيدة الاسلامية وهي القاعدة المنهجية التي تقوم عليها القواعد الاخرى التي تشكل عقل المسلم ونفسيته وشخصيته، ففي الجانب العقلي نجد المسلم يفكر على اساس الاسلام، لانه القياس الوحيد للمفاهيم عن الحياة الاجتماعية [2].

لهذا كان توجه الفارابي الى العقل توجهاً مباشرا لاهميته في الجانب الاسلامي فمع قدوم الاسلام عرف الناس كيفية التعامل السليم مع العقل فنادى الاسلام بسلطة العقل وجهر بسيادة العلم [3] لهذا اعطى الاسلام اهمية للعقل. فقال الرسول ( ☐ ) ( قوام المرء عقله ولا دين لمن لا عقل له )[4] وقوله ( ☐ ) ( لما خلق الله العقل قال : له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال وعزتي ما خلق خلقا اعد بالى منك بك اخذ، وبك اعطي، وبك الثواب، وعليك العقاب)[5] وقوله ( ☐ ) (

(1) مع الفارابي والمدن الفاضلة، فاروق سعد، ص59.
(2) ينظر، الثقافة الاسلامية، د.عزمي طه السيد واخرون، دار المناهج، عمان، ط1، 1996م، ص224.
(3) ينظر، الاسلام يدعو للعلم، علي احمد الشحات، مجلة العلوم اللبنانية، العدد الحادي عشر السنة السادسة عشر، تشرين الثاني سنة1971م، ص49.
(4) شعب الإيمان، للبيهقي، ج10، ص16، الرقم (4466)، مسند الحارث زوائد البيهقي، باب ما جاء في العقل، ج2، ص806، الرقم (825).
(5) المعجم الأوسط، ج7، ص90-91، الرقم (7241)، شعب الإيمان، للبيهقي، ج10، ص158، الرقم (4457).

**لكل شـيء دعامة ودعامة المؤمن عقله )[1] فالعقل مصدر يهدي الى الحق، وحكم يحتكم اليه عند خصومه، ومشعل يسير بنوره اذا خيم الظلام [2].**

**وقد شغل بناء الشخصية في الاسلام كثيراً من الفلاسفة والعلماء والمفكرين وتحدثوا عنها من عدة جوانب من خلال الجانب الروحي او من خلال شعور ان الرقيب على كل الافعال هو الله تبارك وتعالى واداء الطاعات والعبادات والجانب الجسدي والحفاظ على هذا الجانب لزيادة قوة المسلمين كل من العلماء كان له الجانب الخاص ووجه نظرته الخاصة عن بناء الشخصية الاسلامية. وكان للفارابي دوره في هذا الجانب وقد وجدناه كيف تكلم عن العقل وجعله مرتبطا بمدينته الفاضلة.**

**والمدينة الفاضلة كما ذكرنا هي التي يتعاون اهلها على نيل السعادة فاذا قام كل فرد من افراد هذه المدينة بعمله، واتقن عمله بصورته الصحيحة حصل من مجموع جهود هذه الافراد في المدينة الفاضلة التالف والمحبة والسعادة التي يحلم بها كل انسان، والظاهر ان في هذه المدينة ليس في امكان أي انسان ان يمكث فيها مشلول الحركة لا عمل له او انه لا يجيد العمل. بل ينبغي عليه، ان يعمل على تحقيق وجوده من خلال ما يقدمه للمدينة، فالفارابي يريد ان يوجه الانظار الى ان افراد المدينة الفاضلة لا يمكنهم ان يكونوا متكئين متقاعسين عن العمل. وهذه هي احدى اهم الصفات التي كان يتمتع بها فكر الفارابي، حيث انه لم ينسَ الاشارة الى الجانب الاقتصادي في هذه المدينة. ونستطيع ان نلمسها في فلسفة الفارابي الاقتصادية عندما تكلم عن مدينته الفاضلة ولم يتسنَ التخطيط الاقتصادي فيها الذي يعمل على متابعة الحياة داخل هذه المدينة على ان تكون هذه العوامل الاقتصادية او المنهاج الاقتصادي داخل هذه المدينة منهجا سلميا مبنيا على المفاهيم التي ذكرها في بداية كتابه على وفق المنهج الاسلامي لكي تكون هذه المدينة مدينة فاضلة.**

**وفي الوقت نفسه فان الفارابي لا يرضى ان يعيش الفرد في هذه المدينة متكلا على الاخر. بل على الجميع في هذه المدينة ان يعمل، لهذا سوف نراه يشبه هذه المدينة بالبدن - جسم الانسان - وجسم الانسان ليس فيه أي عضو من اعضائه ليس لديه عمل اولا وليس له فائدة.**

**وهنا اشارة الى العمل وضرورة العمل (*) وهذه الاشارة هي دليل اخر على تاثر الفارابي بالجانب الديني، فقد اشار القران الكريم والسنة النبوية في اكثر من موضع على ضرورة العمل والكسب،**

---

**(1) مسند الحارث زوائد البيهقي، باب ما جاء في العقل، ج2، ص805، الرقم (323).**

**(2) العقل والقران حيمان فرق بينهما الجهل، د. احمد الكبيسي، ص43.**

**(*) العمل : وهو ذلك ( النشاط الذي يستهدف انتاج وتقديم السلع والخدمات للافراد الاخرين )، ينظر، المدخل الى دراسة العمل، جلال محمد النعيمي، دار الحكمة، الموصل، دط، 1411هـ-1990م، ص7. وقيل هو ( المجهودات الجسمية والعقلية والبشرية المبذولة في انتاج الثروة**

- **ضرورة العمل للإنسان**

**العمل:- يعد العمل عنصراً مهماً من عناصر الانتاج، فيعد القوى البشرية التي تؤثر وبشكل فعال على النتائج النهائية لجميع الانشطة، لهذا اعده الاقتصاديون العنصر الثاني للانتاج [1]، كما اشترطوا ان يكون العمل اختياريا وليس جبريا، لهذا اعتبرت جهود السجناء والاسرى ليست عملا ولا تخضع للقوانين الاقتصادية [2]،**

**وقد اشار الفارابي الى ضرورة ان يتخذ افراد المدينة اعمالا لهم فليس هناك شخص في المدينة الا وله عمل ، فيفيد به ويستفيد منه الاخرون فيكون الفرد داخل المدينة، فردا منتجا فعالا داخل المجتمع المدينة واذا ما اردنا ان نربط هذه الفكرة بالجانب الديني، فاننا سوف نجد ان القران الكريم قد اورد ( 360 ) اية تحدثت عن العمل ووردت ( 190 ) اية تحث على ( الفعل )، وجميع هذه الايات تشير الى العمل، وتقدير مسؤوليات العمل [3].**

**وهناك ايات اخرى اشارت الى الكسب، من هذه الايات التي تحث على العمل والكسب، قوله تعالى ( وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّلِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ) [4] وقوله تعالى ( وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَءاَمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى )[5] وقوله تعالى ( فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ )[6] وقوله تعالى ( وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا )[7]، اما السنة النبوية فقد اكدت هي ايضا على وجوب اتخاذ الفرد عملا يقتات منه، فالرسول ( ☐ ) ، عندما كان جالسا مع اصحابه فنظروا الى شاب ذي جلد وقوة وقد بكر يسعى، فقالوا: ويح هذا، لو كان شبابه وجلده في سبيل الله؛ فقال النبي ( ☐ ) ( لا تقولوا هذا، فانه ان كان يسعى على نفسه ليكفها عن المسألة ويغنيها عن الناس فهو في سبيل الله، وان كان يسعى على ابوين ضعيفين او ذرية ضعاف ليغنيهم ويكفيهم فهو في سبيل الله ، وان كان يسعى تفاخرا وتكاثرا فهو في سبيل الشيطان )[8]، فعلمنا ان الاسلام يدعوا الى العمل والكسب لكن على ان يكون العمل في الطرق المشروعة لهذا فلا يقوم العمل على الظلم ولا على**

---

بصورة اخبارية )، ينظر، اقتصاد العمل، عادل فليح العلي واخرون، 1411هـ-1990م، دار الحكمة، الموصل، ص8.

(1) ينظر، العمل وحقوق العامل في الاسلام، باقر شريف القرشي، مطبعة الاداب، النجف، دط،دس،ص50.

(2) ينظر، اسس علم الاقتصاد، د.حميد القيسي، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، دط، 1973م، ص33.

(3) ينظر، العمل وحقوق العمال، باقر شريف القرشي، ص121.

(4) سورة النساء، الاية : 124.

(5) سورة طه، الاية :82.

(6) سورة الجمعة، الاية : 10.

(7) سورة النبأ، الاية : 11.

(8) المعجم الصغير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، المكتبة الإسلامية، بيروت، 1405 هـ - 1985م، تحقيق : محمد شكور محمود، ج2، ص148، الرقم (940).

**الغش، والاضرار بالاخرين [1] وهناك اعمال حرم الاسلام العمل بها كتصنيع آلات القمار، او عمل الخمر، او عمل الات اللهو [2]، لهذا يشترط الفارابي ان يكون العمل عملا شريفا وجميع هذه الاعمال هي اعمال غير شريفة ومحرمة ايضا.**

**لهذا نجد ان اغلب الدراسات الاقتصادية تهتم بجانب العمل بوصفه عنصراً مهماً من عناصر الانتاج واهم هذه العناصر.**

**أ- يعد العمل من الاسس المهمة التي لا يمكن التخلي عنها في تحقيق اهداف النشاط الانتاجي لما يتطلبه من عمل ومهارة بمستوى معين.**

**ب- يعد العمل من العناصر المهمة التي تؤثر على النتائج النهائية بشكل اكبر من بقية عناصر الانتاج المتبقية، لهذه فان اداء الافراد يقاس على الفعالية الانتاجية.**

**جـ- يتميز العمل بانه من اكثر عناصر الانتاج مرونة، لهذا فان تحقيق التقدم والتطور لا يعتمد بالدرجة الاساس على الموارد المادية، بل تشترك في استخدام الطاقات البشرية لتحسين مستويات المعيشة [3].**

**ومن هنا نرى ان عنصر العمل له تاثير مهم في حياة المجتمعات، فضلاً عن ذلك فان الدين الاسلامي قائم على العمل حتى جعل العمل عبادة وجهادا في سبيل الله، لذى لم يغفل الفارابي هذا الجانب المهم في المدينة الفاضلة وشبه المدينة بالجسد لان جميع اعضاء البدن لها عمل ولها فائدة وجميعها مرتبطة بعضها ببعض ، وتكون محصلة هذا التعاون هو قيام الصداقة بين اعضائها فتولد فيهم عندئذ ينابيع المحبة وتقودهم الى السعادة الحقة.. وستكون المدينة خالية من الشرور والاثام ومن العبودية، حيث تسودها الوحدة العالمية وتعلوها حركة العقل الدائب العامل لصالح الجماعة[4]. وبهذا يضع الفارابي اول خطوة تقدمية في عصره. عندما اشار الى اهمية العمل ،وبما أن الفارابي يشبه أفراد المدينة بأعضاء البدن فإنه يقوم بذكر الفرق بين اعضاء البدن، واعضاء المدينة ( ان اعضاء البدن طبيعية، وافعالها قسرية، لا تصدر عن ادراك و اختيار، اما اعضاء المدينة فبعلمهم ورضاهم يتحدثون )[5] فاذا شاءت ارادتهم اجمعوا واذا شاءت ارادتهم تفرقوا واذا شاؤوا اتبعوا الحكمة التي تقودهم الى السعادة، اذا شاؤوا تركوا الحكمة وابتغوا الجهل والضلال. اذا فالفرق واضح بين اعضاء البدن واعضاء المدينة وهو ان اعضاء**

---

**(1) ينظر، العمل والعمال بين الاسلام والنظم الوضعية سعيد المرصفي، دار البحوث العلمية، الكويت، ط1، 1400هـ-1980م، ص57-58.**
**(2) ينظر، العمل وحقوق العامل في الاسلام، باقر شريف القريشي، ص147-148.**
**(3) ينظر، المدخل الى دراسة العمل، جلال محمد النعيمي، ص12.**
**(4) ينظر، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، د.جعفر ال ياسين، ص149.**
**(5) الفارابي، الخوري ياس فرح، ص99.**

**المدينة افراد يشعرون ويفكرون ويفهمون ويفعلون، اما اعضاء البدن فهي عبارة عن خلايا جامدة التفكير فلا تفكر ولا تريد ان تفكر، بل تفعل بقوة طبيعية (1).**

**اذا فاعضاء المدينة يمتازون بالتفكير والفهم والتدبير ثم يفعلون ما يجدونه صالحا لهم. فاذا اختاروا الخير كانت مدينتهم صالحة وفاضلة واذا اختاروا الشر كانت مدينتهم مضادة للمدينة الفاضلة، لذا فلا عجب ان تتكون لدينا مدن هي مضادة للمدينة الفاضلة او مناقضة لها. فيقول الفارابي : ( غير ان اعضاء البدن طبيعية والهيئات التي لها قوة طبيعية واجزاء المدينة. وان كانوا طبيعيين فان الهيآت والملكات التي يفعلون بها افعالهم للمدينة ليست طبيعية بل ارادية ) (2) وهذا ما قصدناه عندما قلنا انه ليس من العجيب ان نجد هناك مضادات للمدينة الفاضلة لان اعضاءها يملكون ارادة الخير والشر.**

**غير ان الفارابي يرى في مدينته الفاضلة ان اهلها مفطورون على الفضيلة ويصلح احدها الاخر ويتعاون على الخير والفضيلة والاهداف النبيلة.**

**ويشبه الفارابي المدينة الفاضلة بالبدن الصحيح السلم من العلل هذا التشبه يعود الى ان للبدن مركزاً واحداً وهو القلب، ولعل هذا التشبه تعود اصوله ايضا الى تاثير الفارابي بالجانب الديني لان الدين الاسلامي هو ايضا مثل المؤمنين في التواد والتراحم والمحبة والتقارب بالجسد والبدن الواحد لهذا يقول الرسول ( ❐ ) ( مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى )(3). وقوله ( ❐ ) ( المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا )(4). ولعل هذه الاحاديث او غيرها التي كانت تدعوا الى ضرورة الاجتماع النبيلة ولم يدع الاسلام الا للاجتماعات التي تبتغي الصلاح والفضيلة للانسان فيقول تعالى ( وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ). فالاسلام يدعو الى التعاون على الاشياء التي تشتمل على الخير. وكذلك الفارابي فان مدينته قائمة على الخيرات والفضيلة والتعاون على تحقيق هذه الاشياء فشبهها بالبدن والجسد كما شبه الرسول ( ❐ ) المؤمنين بالجسد الواحد. وهذا ونطلق عليه تاثر الفارابي بالجانب الديني.**

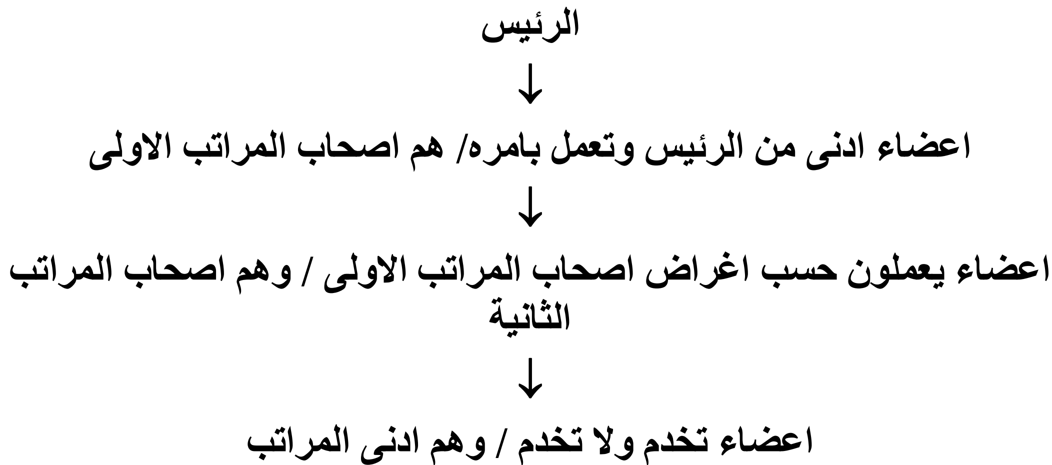
**ويكمل الفارابي فكرته عن المدينة الفاضلة بقوله ( كما ان البدن اعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب واعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله**

---

**(1) ينظر، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، د.جعفر ال ياسين، ص155.**
**(2) كتاب اراء اهل امدينة الفاضلة، الفارابي، ص80.**
**(3) صحيح مسلم، الإمام مسلم، ج4، ص1999، الرقم (2000)، شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410 هـ، تحقيق : محمد السعيد البسيوني، ج6، ص481، الرقم (8985).**
**(4) سنن الدارمي، الدارمي، ج3، ص525.**

ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس )[1] ويشبه الفارابي مدينته الفاضلة بالبدن الذي فيه عضو رئيس واحد وهو القلب [2]. أي ان هذه المدينة يجب ان يكون فيها رئيس واحد، ثم هناك اعضاء هم ادنى من الرئيس ولكل واحد منهم مهمته الخاصة ويعملون حسب رغبة الرئيس وتقوم بخدمة العضو الرئيس وقد قسم الفارابي مجتمع المدينة الى عدة طبقات وفيها العضو الوحيد وهو الرئيس وهو بمثابة القلب للبدن، ثم اعضاء اخرى تقوم بخدمة القلب لانها ادنى منه، ولهذا الاعضاء التي هي ادنى من القلب، يوجد لها اعضاء يخدمونها هم ادنى من الذين يخدمون القلب، وهكذا تتدرج الاعضاء حتى نصل الى اعضاء هي خادمة لما فوقها ولكن ليس تحتها اعضاء ادنى منها ليخدموها.

فكذلك المدينة في اجزائها ومجتمعها، ففها انسان هو الرئيس، واشخاص هم ادنى مرتبة من الرئيس يفعلون ما يامرهم به الرئيس، ثم دون هؤلاء قوم يفعلون الافعال على حسب اغراض هؤلاء الذين هم ادنى من الرئيس. ودون هؤلاء قوم اخرون [3] .. حتى نصل الى اشخاص يخدمون ولا يخدمون ويكون هؤلاء هم في ادنى المراتب لانهم يمثلون ادنى طبقات المجتمع ولانهم مفطورون على ذلك




وقد ظن البعض ان الفارابي يدعو الى مجتمع طبقي. لكن هذا التقييم بعيد كل البعد عن مفهوم الطبقية بالمعنى الذي نعيشه اليوم لهذا نجد ان الفارابي قد اعطى تقسيما اوضح لمجتمع المدينة فنجده يقول ( الافضل ذو الالسنة والمقدرون والمجاهدون والماليون، فالافضل هم الحكماء والمتعقلون، وذوو الاراء في الامور

---

(1) كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص79.

(2) ينظر، المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1970، ص118.

(3) ينظر: المنهاج الجديد، الفلسفة العربية، عمر فروخ، ص118-119.

**العظام ثم حملة الدين وذوو الالسنة وهم الخطباء والبلغاء والشعراء والملحنون والكتاب ومن يجري مجراهم وكان في عدادهم. والمقدرون هم الحساب والمهندسون والاطباء والمنجمون ومن يجري مجراهم. والمجاهدون المقاتلة والحفظة ومن جرى مجراهم وعد منهم والباعة ومن جرى مجراهم )[1] فنجد ان الفوارق بين اهل المدينة الفاضلة يرجع بالدرجة الاولى الى تدرجهم في قدراتهم العقلية وطريقة استخدام تلك القدرات، فالبعض يفضل على الاخر في المرتبة الاجتماعية بمقدار ما يمتلكه من المرتبة العقلية فمن يمتلك القدرة على التعقل والتخيل والقدرة على الاستنباط اقوى ممن يمتلك قوة التخيل وحدها ومن يمتلك قوة التخيل اقوى ممن لا يستطيع الا ان يتبع ما رسم له وتبعه في امور اخرى، وادنى هؤلاء هم الذين ينقادون انقيادا اعمى للوصايا التي يتلقاها من اعلى [2].**

**وهكذا نجد ان الناس تتفاضل داخل المدينة الفاضلة حسب قدراتهم العقلية، فكما تتدرج المعارف من الحكمة الى العلوم الدينية والخطابة والموسيقى، والحساب والطب، فكذلك تتدرج القوى العقلية من التفكير الى التخيل الى التعقل والتدبر، وتتدرج طرق البرهان من اليقين الى الاقناع والتخيل لذ فان الخاص من الناس لدى الفارابي هو الذي عنده من العلم الذي يحتوي على المعقولات ببراهين يقينية والباقون عامة[3] والعامة هنا هم الذين تقتصر معلوماتهم عن الخاصة، وليس باقل منهم طبقة البرجوازية ) فالعامة هم ( الذين يقتصرون او الذين سبيلهم ان يقتصر بهم في معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادي الراي المشترك )[4] فالتراتيب الاجتماعية هي تراتيب علمية عقلية.**

**وهذا ما يقرره الشرع ويؤكده النبي ، فالله تبارك وتعالى جعل الناس مراتب في العلم فقال تعالى ( هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ )[5] (هل يستوي الذين يعلمون ما لهم في طاعتهم لربهم من الثواب ، وما عليهم في معصيتهم اياه من التبعات ، والذين لا يعلمون ذلك ، فهم يخبطون عي عشواء ، لا يرجعون بحسن اعمالهم خيرا ، ولا يخافون بسيئها شرا وما هذا بمتساويين ، قال نحن الذي يعلمون وعدونا الذين لا يعلمون)[6] أي هل يستوي العالم والجاهل حتى لو كانوا على دين الاسلام فللعالم عند الله منزلة كبيرة. لهذا يقول الرسول ( ❐ ) ( فضل العالم العابد كفضلي على ادناكم )[7](أي – احدهما عابد – اي كامل في العبادة –**

---

**(1) فصول منتزعة، الفارابي، ص65-66.**
**(2) ينظر، الفلسفة السياسية عند الفارابي، عبد السلام بنعبد العالي، ص74.**
**(3) تحصيل السعادة ضمن رسائل الفارابي، الفارابي، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد الدكن، الهند، 1926م، ص38.**
**(4) المصدر نفسه، ص36.**
**(5) الزمر، الاية : 9.**
**(6) جامع البيان عن تفسير القرآن، الطبري، ج11، ص100.**
**(7) سنن الترمذي، الترمذي، ج9، ص299، الرقم (2609) وهو حديث حسن غريب صحيح ، سنن الدارمي، الدارمي، ج1، ص324، الرقم (295).**

**والآخر عالم – اي كامل بالعلم – فضل العالم – بالعلوم الشرعية مع القيام بفرائض العبودية – على العابد – اي على المعتجرد للعبادة بعد تحصـــيل قدر الفرض من المعلوم – كفضلي على ادناكم – اي نسبة شرف العابد كنسبة شرف الرسول الى شرف ادنى الصحابة )[1] فقد بين الرسول الكريم ( ☐ ) ان منزلة العلم تعلو منزلة العابد وبين ان للعالم درجة عند الله يمكنه بهذه الدرجة ان يشـــفع للناس[2]. فيقول الرســـول ( ☐ ) ( يبعث العالم والعابد فيقال للعابد ادخل الجنة ويقال للعالم انت تشفع كما احسنت ادبهم )[3]. والله تبارك وتعالى لم يخاطب الا اصحاب العقول النيرة المتدبرة بخطابات مختلفة منها التدبر، التفكر، والتعقل، والرشاد،**

**ومن هذه المنطلقات وغيرها جعل الفارابي مدينته الفاضـــلة او التقســـيم الاجتماعي داخل المدينة مبنيا على امتلاك القدرات العقلية هذا هو التقسيم الحقيقي الاجتماعي القائم في فكر الفارابي في المدينة الفاضلة.**

**واذا اردنا ان نتعرف على اهم ميزات المدينة الفاضلة فهي كما يأتي:**

**أ. ان جميع اهل المدينة الفاضـــلة يعرفون الاراء التي اوردها الفارابي في القسم الاول من - اراء اهل المدينة الفاضلة - ويؤمنون بها ويعتقدون بها، وهي معرفة السبب الاول، ومعرفة الاشياء المفارقة للمادة، وما يوصف به كل واحد منها، ثم قوى الانســـان، وكيف تحدث القوى، ثم اقســـام العقل، ويمتازون بان اغلبهم يمتلكون العقل الفعال، وكل هذه الاشـــياء التي ذكرت في القسم الاول. فاما ان ترسم في نفوسهم كما في موجودة، واما ان ترسم فيها بالمناسبة والتمثيل، وكل فئة من فئات المجتمع تدرك حسب مستواها الطبقي [4] في مجتمع المدينة الذي ذكره انفا وسكان المدينة الفاضلة يجب ان يتعاونوا على الخير ويصـــلح بعضـــهم البعض الاخر فاجزاء المدينة ( مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان، لشيء دون شيء )[5].**

**ويجب ان يمتازوا بروح التجدد والاجتهاد لانهم يســـتمدون عناصـــر افكارهم من النصـــوص الشـــرعية التي تحث على الاجتهاد والتفكير وروح الاسلام، لذا نجده يقول (فكما انه يجوز للواحد منهم على ان يغير شريعة قد**

---

**(1) تحفة الاحوذي شـــرح جامع الترمذي للمباركفوري ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، د.ت ، ج6 ، ص484.**

**(2) ينظر، جامع بيان العلم وفضـــله، ابي عمر يوســـف بن عبد البر البحراني القرطبي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، مطبعة القاهرة، 1388هـ-1968م، ط2، ج1، ص27.**

**(3) تحفة الأحوذي، محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم المباركفوري، أبو العلا، دار الكتب العلمية، بيروت، ج5، ص221.**

**(4) ينظر، الفارابي فيلسوف المدينة الفاضلة، د.فوزي عصوي، ص149، وينظر، مع الفارابي والمدن الفاضلة، فاروق سعد، ص59.**

**(5) اراء اهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص119.**

شرعها هو في وقت اذا راى الاصلح تغييرها في وقت اخر كذلك الغابر الذي يخلف الماضي له ان يغير ما قد شرعه الماضي لان الماضي لو كان مشاهدا للحال لغير )[1] وهذا فيما يتعلق بالافكار البشرية التي تعالج شؤون الحياة والمجتمع .

ب. ان المدينة الفاضلة لها رئيس واحد ونسبه الى المدينة كنسبة القلب للبدن. أي ان لهذه المدينة حكومة مستقلة ورئيس واحد، او عدة رؤوساء.

ج. ان الاسس التي تقوم عليها هذه المدينة هي اسس صالحة ونبيلة قائمة على اساس الصداقة بين سكان المدينة، والمحبة والصدق والامانة، وعدم الغش في العمل، لان جميع هذه الصفات الحسنة تقود الى الغاية الاساس وهي الوصول الى السعادة، على ان تكون هذه المدينة خالية من الشرور والاثام ومن الخطايا والعصيان وارتكاب المحرمات وخالية من العبودية (2)، لان اهم أسباب هلاك المدن هي عصيان اوامر الله تبارك وتعالى وارتكاب الفواحش والاثام والانغماس في الرذيلة والمحرمات امثال قوم صالح وعاد وثمود ولوط ونوح ( عليهم السلام )، عندئذ لا تكون مدن صالحة بل فاسقة، والمدينة الفاضلة يجب ان تقوم على العدالة فيرى الفارابي ان اجزاء المدينة ( يتألف بعضها مع بعض ويرتبط بالمحبة وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل وافاعيل العدل )[3] على ان تكون هذا المحبة قائمة على الاشتراك في الاراء والافعال وليس محبة قائمة على المصالح والمنفعة المتبادلة وليس محبة كحب الاب لابنه والعكس. لهذا يقول ( فاذا اتفقت اراء اهل المدينة في هذه الاشياء ثم كمل ذلك بالافعال التي ينال بها السعادة بعضهم مع بعض يتبع ذلك محبة بعضهم لبعض ضرورة )[4]، فالمحبة هنا اجتماعهم على راي واحد، وهذا يعني ان الاجتماع في راي الفارابي لا يقوم على القهر والتغالب بل على اساس وحدة العقيدة، فكان التراتب الاجتماعي يكون حسب اختلاف الناس في القدرات والصنائع والمعارف، وكما ان تنوع المدن يكون حسب اختلاف ارائها فكذلك يقوم المجتمع كله على اجتماع الناس حول رأياً واحداً [5]، فالمعرفة اذا تؤدي دورا مهما في تنوع المدن اولا وارتباط الناس بعضها ببعض ثانيا وتفاصل بين الناس ثالثا، فنجد ان العنصر الفعال والمتحكم الاقوى في طبيعة المدينة هي المعرفة .

وقد وجد الفارابي ان الاجتماع الانساني ان كان شرطه الايمان بعقيدة واحدة فهذا غير كاف، فربما يجد في المدينة من هو على غير عقيدة اهل المدينة. فجعل

---

(1) كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، الفارابي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964م، ط، 50-51.
(2) ينظر، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، جعفر آل ياسين، ص149.
(3) فصول متنوعة، الفارابي، ص69.
(4) المصدر نفسه، ص70.
(5) ينظر، الفلسفة السياسية عند الفارابي، عبد السلام بنعبد العالي، ص82.

**الفارابي العامل الاقوى للاجتماع هو العدل لهذا يقول ( ان مراتب المدينة ان كانت ترتبط بالمحبة فهي لا تتماسك وتبقى محفوظة الا بالعدل )[1] ويرى العدل اذا اريد له ان يتحقق فلا يتحقق الا بتوزيع خيرات المدينة على الجميع، فان للمجتمع ولكل واحد من اهل المدينة قسطا منها مساويا لحقه ( فالعدل اولا يكون في قسمة الخيرات المشتركة التي لاهل المدينة على جميعهم.. فان لكل واحد من اهل المدينة قسطا من هذه الخيرات مساويا لاستئهاله منقصة عن ذلك وزيادة جور )[2].**

**واخيرا نقول ان المدينة الفاضلة هي مدينة، يتراتب اهلها حسب ما فطروا عليه من إستعدادات للصنائع وادراك للسعادة، وهي التي تجتمع اجزاؤها ومراتبها بالمحبة ووحدة العقيدة، وتتماسك بالعدل كاحد اهم اسس اجماعها ومحبتها، تحت قيادة حكومية مركزية واحدة.**

رئيس المدينة الفاضلة ( او الحكومة القائمة على هذه المدينة )

**يتحدث الفارابي عن رئيس الدولة ويعطيه صفات ومميزات وواجبات تجاه المدينة الفاضلة التي يجب عليه ان يؤديها لكي تصبح هذه المدينة فاضلة، فالمدينة تنصلح كذلك بصلاح رئيسيها وتفسد بفساد رئيسها.**

**فتنظيم الرئاسة عند الفارابي. تنظيم خاص تتميز به المدينة الفاضلة عن غير ها من المدن، فالمدينة الفاضلة تحتاج الى تدبير وتنظيم، والى معلم يوجه الناس نحو الراي الصائب و ( انما ياتي ذلك برئاسة تمكن تلك الافعال والملكات في المدينة او في الامة وتجتهد في ان تحفظها عليهم حتى لا تزول عنهم ولا تبيد )[3].**

**فالمدينة لا يمكن ان تكون صالحة عادلة فاضلة ما لم تخضع لقيادة جيدة، لهذا فان الفارابي يعطي جانبا مهما لرئاسة المدينة الفاضلة ويعطي صفات عدة ويلزم ان تتوفر هذه الصفات في رئيس الدولة.**

**فالرئيس عند الفارابي كالقلب بالنسبة للبدن ونسبة الرئيس للمدينة ( كنسبة السبب الاول الى الموجودات ونسبة القلب الى اعضاء البدن، ونسبة القوة الناطقة الى قوة النفس الاخرى)[4]. وعندما يعطي الفارابي هذه المكانة لرئيس المدينة فكان لا بد ان يكون هذا الرئيس ذا خصال وصفات خاصة تميزه عن باقي اعضاء اهل المدينة، فوظيفته ليست سياسية فحسب، انما تربوية وفلسفية، ودينية، واخلاقية، ونموذج ومثال اعلى للجميع، وسعادة المدينة انما تاتي من التشبه به فهو نبي وفيلسوف ومعلم وزعيم، وليس في وسع كل انسان ان بكون رئيسا، لان الرئاسة لا تتوفر وجودها**

---

**(1) فصول منتزعة الفارابي، ص70.**
**(2) المصدر نفسه، ص71.**
**(3) كتاب الملة ونصوص اخرى، الفارابي، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1968م، تحقيق : محسن مهدي، ص54.**
**(4) من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية. د.محمد عبد الرحمن مرحبا، ص464.**

**في كل شخص. بل ان الرئيس انسانا قد استكمل جميع الصفات الحسنة لهذا يقول فيه ( ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن ان يكون أي انسان اتفق لان الرئاسة انما تكون بشيئين. احدهما ان يكون بالفطرة والطبع معدا لها. والثاني بالهيئة والملكة الارادية، والرئاسة انما تحصل لمن فطر بالطبع معدا لها فليس كل صناعة يمكن ان يرأس بها بل اكثر الصنائع صنائع يخدم بها في المدينة )[1] .**

**فشرط الفارابي في الرئيس ان يكون معدا لها بالفطرة وكان هذا هو الشرط الاول اما الشرط الثاني فهو ان يكون بهيئته وملكته الارادية قادرا عليها. ويجب بذلك ان يستكمل جميع صفات الانسان الحقيقية، فيصير عاقلا ومعقولا بالفعل، وتعود نفسه بالعقل الفعال مع امتلاك قدرتي جودة التخيل والاستنباط وحسن المعاملة والارشاد [2] لكي يبلغ السعادة المبتغاة في المدينة الفاضلة، زيادة على سلامة بدنه وقدرته على مواكبة الاحداث للقيام بمهام المدينة. لانه ( الرئيس الذي لا يراسه انسان اخر اصلا وهو الامام وهو الرئيس الاول للمدينة الفاضلة وهو رئيس الامة الفاضلة ورئيس المعمورة من الارض كلها )[3].**

**ورئيس المدينة ينبغي ان يجمع بين الحكمة والنبوة أي ان يكون فيلسوفاً ونبيا أو متبعا لهدى الانبياء[4] في ان واحد، فبحكم اتصاله بالعقل الفعال بعد استكمال عقله المنفعل بالمعقولات كلها ووصوله الى مرتبة العقل المستفاد، فيصبح بذلك فيلسوفا ونبيا. فهذا الرئيس يكون باكمل مراتب البشرية وفي اعلى درجات السعادة وذلك الإتحاد نفسه بالعقل الفعال [5].**

**ويشترط الفارابي كذلك شروط يجب ان تتوفر في رئيس المدينة وهي اثنا عشر شرطا اجتمعت فيه بالفطرة وهي كما يأتي :**

1- **ان يكون تام الاعضاء، قواها مؤاتية اعضاءها على الاعمال التي شانها ان يكون بها، ومتى هم بعضو ما من اعضائه عملا يكون به، فاتى عليه بسهولة.**
2- **ان يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له، فيلقاه بفهمه على مايقصد القائل وعلى حسب الامر في نفسه.**

---

**(1) اراء اهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص82.**
**(2) ينظر، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، د.جعفر ال ياسين ص78.**
**(3) اراء اهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص78.**
**(4) ينظر، الفارابي دراسة مختارة. يوحنا قيمر، ج2، ص36-8، تفصيل كامل عن هذا الموضوع. لبيان اشتراك النبي والفيلسوف في بعض الصفات. وينظر الفلسفة السياسية عند الفارابي، عبد السلام بنعبد العالي، ص111-125. وفيه تفصيل كامل وشرح مفصل لقضية اشتراك الرئيس بصفات النبي والفيلسوف.**
**(5) ينظر، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، د. فهد عبد الرحمن مرحبا، ص464-465.**

3- ان يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه وما يسمعه ولما يدركه، وفي الجملة لا يكاد ينساه.
4- ان يكون جيد الفطنة، ذكيا، اذا راى الشـــيء بادنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل.
5- ان يكون حسن العبارة، يؤاتيه لسانه على ابانة كل ما يضمره ابانه تامة.
6- ان يكون محبا للتعليم والاســـتفادة، منقادا له، ســـهل القبول، لا يؤلمه تعب التعليم، ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه.
7- ان يكون غير شره على الماكول والمشروب والمنكوح، متجنبا بالطبع اللعب ومبغضا للذات الكائنة عن هذه .
8- ان يكون محبا للصدق واهله، مبغضا للكذب واهله.
9- ان يكون كبير النفس، محبا للكرامة، تكبر نفســه بالطبع عن كل ما يشـين من الامور، وتسمو نفسه بالطبع الى الارفع منها.
10- ان يكون الدرهم والدينار وسائر امراض الدنيا هينة عنده.
11- ان يكون بالطبع محبا للعدل واهله، مبغضـــا للجور والظلم واهله، وان يكون عدلا غير صـعب القيادة، ولا لحوحاً ولا لجوجاً اذا دعي الى العدل، بل صـعب القيادة اذا دعي الى الجور والى القبح.
12- ان يكون قوي العزيمة على الشـــيء الذي يرى انه ينبغي ان يفعل، جســـورا عليه، مقدما غير خائف ولا ضعيف النفس [1].

هذه هي صفات الرئيس الاول في المدينة الفاضلة، والملاحظ ان هذه الصفات في رئيس المدينة لم يشـر اليها الفلاسـفة الذين بحثوا موضـوع الدولة قبل الفارابي [2] وهـــــــــــــــــــــــــــــــــــــي ( صـــفات يجد فيها من يتاملها منهجا في بناء الدولة والعالم على اســـس الاســـلام والتقدم ) [3] العلمي والاخلاقي.

وقد ذكر البعض ان الفارابي عندما وضـــع هذه الصـــفات لرئيس المدينة الفاضلة، فانه كان متأثراً، بالشروط التي وضعتها الشيعة الامامية للامام الاول لهم، اما انه ينتمي الى المذهب الشـيعي لهذا نجده قد وضـع هذه الشـروط وذلك بسـبب

---

(1) ينظر، اراء اهل المدينـة الفاضـــلـة، الفـارابي، ص87-88، وينظر مع الفـارابي والمـدن الفاضـلـة، فاروق سـعد، ص60-61، وينظر دراسـات في تاريخ الفلسـفة العربية الاسـلامية واثار رجالها، عبدة الشمالي، ص165.
(2) ينظر، اراء الفارابي في الدولة والمجتمع الانسـاني والتخطيط الاقتصـادي، د. عباس حلمي الحلي، جذور الفارابي والحضارة الانسانية في بغداد، 1975م، ص497.
(3) هذا ما يذكره الفاخوري في كتابه، تاريخ الفلســـفة العربية، دار المعارف، بيروت، دط، 1958م، ج2، ص105.

**اشارة الفارابي عندما يتكلم عن الرؤساء الابرار فيصفهم بـ ( ائمة الهدى )[1]. ولو سلمنا بهذا الراي القائل ان الامام المقصود عند الفارابي هو نفسه امام الشيعة، لعجزنا عن تفسير امور كثيرة منها استخدام الفيلسوف كلمة ( ائمة الضلال الذين كانوا في الزمان السالف )[2] في كتاب الملة. لكننا نجد ان الفارابي لم يستخدم هذه الكلمة او هذا المصطلح في اهم كتبه السياسية ككتاب السياسة المدنية، او اراء اهل المدينة الفاضلة، وحتى في كتاب تحصل السعاة غير اننا نجده يعطينا توضيحا لمعنى الامام في كتاب( تحصل السعادة) هو معنى مخالفا تماما للمعنى الذي تعطيه الشيعة لامامها وهو بعيد كل البعد عن الامام الشيعي فيقول عن الامام انما هو ( يدل على من يؤتم به ويتقبل، وهو اما المتقبل كماله او المتقبل غرضه. فان لم يكن متقبلا لجميع الافعال والفضائل والصناعات التي هي غير متناهية لم يكن متقبلا على الاطلاق، وان لم يكن هاهنا غرض يلتمس حصوله بشيء من الصنائع والفضائل والافعال سوى غرضه كانت صناعته هي اعظم الصناعات قوة وفصيلته اعظم الفصائل قوة وفكرته اعظم الفكر قوى غيره في تكميل غرضه وليس يمكن ذلك دون العلوم النظرية ودون الفصائل الفكرية )[3] . فلم يتحدث هنا عن أي شيء من صفات ائمة الشيعة من عصمة او تقية او أي صفة اخرى من صفات امام الشيعة، ومما نلاحظه في نص الفارابي ان هذه الصفات هي تشابه صفات رئيس المدينة الفاضلة ، اذا فالفارابي لم يتاثر باراء الشيعة ولم يدرج هذه الشروط وفقا لرأي الشيعة بل هناك اختلاف بين امام الشيعة ورئيس المدينة الفاضلة.**

**وهذا الاتهام للفارابي يصر عليه ( بعض مؤرخي الفلسفة الاسلامية على اقحام الفارابي ضمن الصراع ... الذي كان يدور بين الحنابلة والشيعة وذلك بربط المعلم الثاني بالمذهب الشيعي و بالضبط الحركة الاسماعيلية )[4].**

**وهذا الاتهام للفارابي ليس صحيحاً ولم تذكر الكتب انتماءه الى أية فرقة من الفرق المتنازعة في وقته، واخيرا نقول ان الفارابي في مدينته الفاضلة لا يصدر عن المبادئ الاسلامية في الفكر الشيعي اننا لا نجد فيها، لا تصريحا ولا تلميحا، أي اثر للوصية والعصمة والتقية ولا أي شيء عن تعظيم واجلال لاهل بيت النبوة. وبالجملة لم يكن الفارابي يعبر عن رأي فرقة من الفرق المذهبية والكلامية في الاسلام [5] بل كان يعبر عن رايه الخاص به وعن فكره ومذهبه الخاص به وفلسفته**

---

**(1) ويذكر هذا الشيء د.عبد الرحمن مرحبا في كتاب، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، ص466 وينظر، الفلسفة السياسية عند الفارابي، عبد السلام بنعبد العالي، ص114-115.**

**(2) كتاب الملة ونصوص اخرى، الفارابي، ص45.**

**(3) كتاب تحصل السعادة، الفارابي، ص42.**

**(4) الفلسفة السياسية عند الفارابي، عبد السلام بنعبد العالي، ص26.**

**(5) ينظر، مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية، محمد عابد الجابري مجلة اقلام مغربية، العدد1، السنة 2 مارس، 1976م، ص40.**

السياسية والإقتصادية والإجتماعية الخاصة به لان السياسة في نظر الفارابي قد اقترنت بين علم وعمل وليست تطبقا لوصايا امام معصوم [1]، لهذا نرى الفارابي قد التزم الصمت امام كل الجدالات الدينية التي طبع بها عصره لهذا نراه قد وجد في المعرفة في صورتها الفلسفية هي وحدها الكفيلة بوقف الخلاف والقضاء على الفوضى التي كانت تعصف بالدول الاسلامية انذاك والتي كانت احدى اهم الاسباب التي دعته الى تأليف كتبه السياسية كاراء المدينة الفاضلة وكتاب السياسة المدنية، ووجد ان الجدالات الكلامية لم تزد الناس الا فرقة ولم تستطع ان توحد شملهم فتقيم المدينة الفاضلة لذا وجب اللجوء الى المعرفة البرهانية والاستعانة بالحكمة الفلسفية، التي جعلها اهم شروط رئيس المدينة الفاضلة.

ويشترط الفارابي في رئيس المدينة الفاضلة ان يكون فيلسوفا في حالة ان لم يكن نبيا، وهذا ما يؤكده في كتابي الفصول واراء اهل المدينة فاول شرط من شروط رئيس المدينة في كتاب الفصول هو شرط الحكمة - الفلسفة - والشروط في هذا الكتاب تختلف عنها في كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة فهي ستة في كتاب الفصول واثنا عشر في كتاب اراء اهل المدينة بهذا يذكر في كتاب الفصول ( الرئيس الاول وهو الذي تجتمع فيه ستة شرائط الحكمة والتعقل التام وجودة التخيل والقدرة على الجهاد ببدنه، والا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مزاولة الاشياء الجهادية)[2] ويضيف هنا الفارابي صفة الجهاد التي لم يذكرها في كتاب اراء اهل المدينة، وهذه اشارة الى ان الفارابي دعا الى اقامة الحروب الجهاد في سبيل الله .

اذا فالشرط المهم لدى الفارابي ان يتوفر في رئيس المدينة الفاضلة هو شرط الحكمة أي ان يكون الرئيس فيلسوفا. لهذا يجعلها الشرط الاول في كتاب الفصول، كما انها الشرط الضروري اللازم في كتاب اراء اهل المدينة، وعليه فان الحكمة ضرورية لاي رئاسة [3] حتى ان الفارابي جعل قيام المدينة بدون حكمة سوف تؤدي الى هلاك المدينة لعدم امتلاك الرئيس الحكمة ( ان لم تكن الحكمة جزء من الرئاسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك وكان الرئيس القائم بامر هذه المدينة ليس بملك وكانت المدينة تعرض للهلاك )[4] اذا فالحكمة شرط اساس لكمال الرئاسة، وصاحب الحكمة هو الرئيس الحقيقي مهما كان عدد الذين يعملون مع الرئيس، فالحكمة هي التي تؤهل الرئيس الى الرئاسة فاذا تعذر وجود الحكيم تعذر الحكم الفاضل واستمالت المدينة الفاضلة الى مضاداتها [5]. وعلى الرئيس ان يتعامل مع العامة وعلى اختلاف مستواهم الفكري والعلمي وهو مجبر على استخدام الطرق الاقناعية والرسوم الخيالية لان الرئيس ( هو الذي حصلت له الفضائل

(1) ينظر، الفلسفة السياسة عند الفارابي- عبد السلام بنعبد العالي، ص28.
(2) كتاب فصول منتزعة، الفارابي، ص66.
(3) ينظر الفلسفة السياسية عند الفارابي، عبد السلام بنعبد العالي، ص118.
(4) اراء اهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص89-90.
(5) ينظر، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، د.محمد عبد الرحمن مرحبا، ص467.

النظرية اولا ثم العملية ببصيرة يقينية، ثم ان تكون له قدرة على ايجادها جميعا في الامم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم )[1]. اذا ينبغي على الرئيس مع امتلاكه للحكمة ان يخالط الناس لتعرف عليهم وينبغي عليه ان يحافظ على هذا التماس حتى اخر مواطن من المواطنين لكي لا يكون الرئيس غريبا عن المخيلة. فتكتمل بذلك قوته المتخيلة.

وقد أدرك الفارابي بعدم امكانية ان تجتمع هذه الصفات في شخص واحد، فكان على الفارابي ان يقبل رئيسا اصيلا للمدينة الفاضلة فيه من الصفات المشروطة عدد دون الاثني عشر شرطاً فإشترط ست صفات او خمس على الاقل ( واجتماع هذه كلها في انسان واحد عسرة فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطر الا الواحد بعد الواحد والاقل من الناس فان وجد مثل هذا في المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه بعد ان يكبر تلك الشرائط الست المذكورة قبل او خمس منها ... كان هو الرئيس )[2].

وقد اكتفى الفارابي لتوفر ستة شروط في الرئيس ليكون رئيس المدينة الفاضلة وهي كما يأتي :

1- ان يكون حكيما لأنه كما ذكرنا فان المدينة بدون حكمة تتعرض للهلاك.
2- ان يكون عالماً وحافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبرها الاولون للمدينة محتذيا بأفعاله كلها حذو ذلك بتمامها.
3- ان يكون قادرا على الاستنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيما يستنبط من ذلك محتذيا حذو الائمة الاولين.
4- ان يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله ان يعرف في وقت من الاوقات الحاضرة من الامور والحوادث التي تحدث ليس سبيلها ان يسير فيه الاولون، ويكون متحريا بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة واهلها.
5- ان يكون له قوة ارشاد بالقول الى شرائع الاولين، والى التي استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم.
6- ان يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة اعمال الحرب، وذلك ان يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة.

هذه الشروط الستة التي اشترطها الفارابي في الرئيس الذي نستطيع ان نطلق عليه الرئيس الثاني. اما اذا تعذر وجود حتى هذه الشروط الستة فقد اشترط شرطين هما :

1- ان يكون حكيماً.
2- باقي الشروط الاخرى.

---

(1) تحصل السعادة، الفارابي، ص39-40.
(2) اراء اهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص89.

ثم ان الفارابي يقبل ان يرأس المدينة بعده رؤوســاء على شــرط ان تكون كلمتهم واحدة ورأيهم رأي واحد فاذا توفرت الحكمة في شخص، والشرط الثاني في واحد، والشــرط الثالث في واحد، ...الخ، كانوا هم الرؤوســاء، لكن اذا توفرت الشروط دون توفر الحكمة فان المدينة متعرضة للهلاك لا محالة [1].

وبعد كل هذا العرض لشروط الرئيس فان الفارابي يريد ان يصل الى ان مهمة الرئيس ـ فردا او جماعات ـ ليســت بالبســيطة بل عليها مســؤولية كبرى وإدارة امور مختلفة ســياســية كانت ام اجتماعية ام اقتصــادية وبمعونة المواطنين الذين يسعون لتحقيق سعادتهم المادية لهذا يقول في السياسة ( وعليه فليست السياسة مجرد علم نظري بل انها كذلك ممارســة وتعود، انها تلتئم بالقوة التي يســتفيدها الانســان بطول مزاولة أعمال المدينة وبمزاولة الافعال في الاحاد والاشــخاص في المدن الجزئية والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة )[2]. وعليه فعلى الرئيس ان يعمل ويقتضــي احوال اهل المدينة وألا يبقى بمعزلة عنهم، ولا تدار دفة المدينة ويحكم عليها بالهلاك.

مما ســبق يلاحظ ان الفارابي قد اهتم بالجانب الاداري للمدينة والذي يمثله رئيس المدينة. ومن خلال هذه الشــخصــية يبتغي الفارابي الى ضــرورة العمل بمقتضيات القانون، والتركيز على دور القيادة يعني ارتفاع شان العدل والمساواة كقيمة سياسية عليا، كون القيادة اساس الحياة السياسية ( كما ان التاكيد على اتباع القائد مشروط بما يتميز به من قدرات ايمانية وعقلية وجسدية تفوق ما لدى غيره )[3] وهذا الدور الذي يلعبه الرئيس في المدينة الفاضــلة مهم جدا حيث توكل اليه مهام ادارية كثيرة من النواحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وهذا الدور هو الدور نفســه الذي تقوم به الحكومة في الوقت الراهن فعليها اتخاذ قرارات الحرب والسلم، ودراسة الاوضاع الاجتماعية داخل المجتمع الذي تقوم على إدارته ومعرفة مواطن الخلل داخل هذه المجتمعات ومعالجتها والا اســتفحلت وصــعب علاجها، كالتعليم والتربية وتفشــي الجهل وعدم التوعية، زيادة على ذلك معرفة مواطن الضعف في الجوانب الاقتصادية ومحاولة علاجها، معرفة اسباب البطالة له واسباب الهجرة من البلد هل سببه اقتصادي مثلا ام سياسي. كل هذه الامور هي من واجبات القائمين على الحكم. وجميع هذه الامور هي من واجبات رئيس المدينة الفاضــلة. لهذا نرى ان الفارابي كانت له لفتة استشرافية اخترقت القرون التالية لعصره حين

(1) ينظر ، اراء اهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص89-90. وفيه تفصيل كامل لشروط الرئيس الستة مع الشرطين الأساسيين.

(2) احصــاء العلوم، الفارابي، تحقيق د.عثمان امين، مطبعة الانجلو المصــرية ، ط2-1968م، ص126.

(3) تطور الفكر السياسي، احمد محمد الاصبعي، دار البشير، عمان، ط1، سنة1420هـــ - 2000م، ج1، ص505.

**تحدث عن ادارة المدينة الفاضلة من خلال رئيسها الفاضل، وميزه عن غيره بصفات كثيرة وقد سبق ذكرها.**

**لهذا سوف نتحدث عن هذا الجانب الاداري السياسي والاجتماعي والاقتصادي.**

**د:- الجانب السياسي في المدينة الفاضلة**

**لقد طرح الفارابي نظريته السياسية من خلال المدينة الفاضلة حيث عالج فيها الامور بكل جرأة وقوة ووضوح عن طريق قراءة فعلية لمشاكل عصره واهتمامات معاصريه. ذلك لان نظرته الفلسفية للجانب السياسي كانت تتمتع بصفاء الرؤية وعمق النظر، حيث استطاع الفارابي ان يربط بين الماضي والحاضر، ويوفق بين الفلسفة والدين ليخرج بنموذج المدينة الفاضلة. وهو ما نفتقده في فكرنا الفلسفي حيث نفتقد الى معالجات فلسفية نظرية وعلمية لمسائل الواقع السياسي كما فعل الاوائل مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد وخوان الصفا وابن أبي الربيع وابن مسكويه وغيرهم من الفلاسفة المسلمين الذين كان لهم افكارهم الخاصة في معالجة الامور السياسية وبرؤيا معاصرة لزمانهم.**

**ويعد الفارابي من اشد الفلاسفة المسلمين عناية بالسياسة مع انه لم يشارك فيها عمليا ادنى مشاركة، وهو يسمي السياسة بـ ( العلم المدني )[1]، والسياسة هي اهم ما في فلسفة الفارابي، وهذا ما نلمسه من خلال المقولات والمثل والمعاني المجردة المسيطرة على اسلوب الفارابي في المدينة الفاضلة وكتاب السياسة المدنية. ويتلخص الفكر السياسي للفارابي بما يأتي:**

**أ. ان الشعب يخضع تحت سلطة ادارية واحدة وهو الرئيس في المدينة الفاضلة والذي ذكرنا صفاته. وكان اهمها هو ان يكون حكيما ونبياً في نفس الوقت، وتتمثل فيه المدينة بخيرها وشرها[2]. لانه يمثل النواة الاساسية في نشوء المدينة الفاضلة لهذا يجعله الفارابي بمثابة القلب للجسد يحمل مسؤولية الرئيس صلاح المدينة او فسادها، ( فكلكم راع، وكلكم مسول عن رعيته، الامام راع ومسؤول عن رعيته) [3].**

**لهذا يصف الفارابي الرئيس بأحسن فضائل الانسانية وكل فضائل الفلسفة، ومع اعطائه هذه الصفات فان هذا لا يعني انه قد استمكن من رئاسة المدينة. فالسياسة عنده ليست اكتمال صفات فقط بل هي اقتران بين العلم والعمل [4] ومعرفة بأحوال الناس للوقوف على مشاكلهم اجتماعية كانت ام اقتصادية لهذا يرى الفارابي**

---

**(1) ينظر، موسوعة فلسفة ، عبد الرحمن بدوي، ج2، ص110.**
**(2) ينظر، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ت.ج.دي بور، ص151.**
**(3) صحيح مسلم، ج3، ص1459، الرقم (1829).**
**(4) ينظر، فصول منتزعة، الفارابي، ص70.**

**ان علم السياسة يتأتى عن طريق تأمل احوال الناس ومعرفة اعمالهم ومتصرافاتهم ( ان انفع الامور التي يسلكها المرء في استجلاب علم السياسة وغيره من العلوم، ان يتكامل احوال الناس وأعمالهم ومتصرفاتهم، ما شهدها وما غاب عنه مما سمعه وتناهى اليه منها، وان يمعن النظر فيها ويميز بين محاسنها ومساوئها، ويبين النافع والضار لهم منها )[1] فيدعو الفارابي من خلال هذا النص الى ان المتدبر لأمور السياسية يجب عليه ان يقوم بدراسة الاوضاع السياسية والإقتصادية والاجتماعية التي تحيط به كما فعل هو في فلسفته السياسية، فانه يبتغي ان يصل الى ان لفلسفته ارتباطاً وثيقاً بمعرفة احوال الناس واستقصاء اخبارهم والنظر في امورهم وشؤونهم[2]، لهذا فان الفارابي يرى ان الرئاسة لا تكتمل إلا بأمرين القوة على القوانين الكلية، وطور مزاولة الرئاسة للإستفادة من الناس ( ان القوة الملكية الفاضلة تلتئم بقوتين، احدهما القوة على القوانين الكلية... والقوة التي يستفيدها الانسان بطول مزاولة الاعمال المدنية وبمزاولة الافعال في الاحاد والأشخاص في المدن الجزئية والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة، على منال ما عليه الطب)[3] فيقارن الفارابي رجال السياسية بالأطباء فالطبيب لا يصبح طبيبا حقيقيا ما لم يمارس مهنته، فقراءة كتب الطب لا تكفي ولا تغني ما لم يمارس الطبيب عمله فانه سوف تتربى في داخله ملكة العمل وتشخيص الامراض والقدرة على المعالجة وإعطاء الدواء فكذا السياسي ما لم يمارس مهنته عمليا وما لم يخالط الناس فانه سوف يصبح عاجزا عن ادارة مسؤولية الرعية او الشعب الذي تحت ولايته فقد حرض الفارابي على امامة المدينة الفاضلة على علم صائب ( مزاوجة الفلسفة النظرية بقوة التعقل والمشاهدة )[4].**

**ويرى الفارابي بوجوب الابتعاد عن الامور المختلف فيها في امور الحكم لانها تولد النزاع والفرقة، ولا يحبذ الدخول في المجادلات ولا سيما المجادلات الكلامية، ولعل ذلك يعود الى معاصرة الفارابي لفرقتين هما الحنابلة و الشيعة اللذين كانتا قد دخلتا في مجادلات كلامية كثيرة.**

**لهذا نجده يضع علم الكلام وعلم الفقه ضمن اطار علم واحد في كتاب احصاء العلوم ضمن العلم المدني [5]. وكأننا نلمس من الفارابي بايحائه من قرب هذين العلمين عن الصراعات السياسية التي كانت قائمة في زمنه وربما مسؤولياتها عن الفوضى الاجتماعية.**

---

**(1) للسائل في السياسة الفارابي 19.**
**(2) الفلسفة السياسية عند الفارابي، عبد السلام بنعبد العالي، ص21-22.**
**(3) احصاء علوم، الفارابي، تحقيق عثمان امين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1968، ص128.**
**(4) الفلسفة السياسية عند الفارابي، عبد السلام بنعبد العالي، ص28.**
**(5) ينظر احصاء العلوم، الفارابي، وفيه شرح كامل عن علم الكلام وعلم الفقه ، ص124-138.**

**هذا اذا كانت هذه الجدالات الكلامية هي السبب في احداث التصدعات في كيان الدولة كما حصـــل في اواخر حكم المأمون . لكن الرؤية الحقيقية لعلم الكلام لدى الفارابي فهي رؤية علمية لذا فانه يرى بضم الكلام الى الفلسفة و كضم الخادم الى الرئيس فـــ ( الكلام نسبته الى الفلسفة على انه بوجه ما خادمة لها أيضاً)[1] وهذا ان دل على شيء انما يدل على ان للمجادلات الكلامية دور فعال أساس في السياسة الاجتماعية، بل ان الفارابي كان يعدها ســلاحا اعتمدته الســلطة في ايامه ســواء لتركيز وجودها كما حدث عندما كانت الدولة تميل الى الاعتزال او انه ســلاح لمواجهة قوى اخرى من الداخل كانت ام من الخارج [2].**

**ولكن هذه الجدالات لم تكن دوما على هذا الحال بل كما ذكرنا هي احد اسباب تصــدعات الدولة. ( لذا فان الجدل عندما يؤدي الى الخلافات الفكرية والصــراعات العقائدية فانه يصبح مضـرا بالمدينة مفككا لوحدتها، ما دامت وحدة المدينة تستمد من وحدة ارائها )[3] لهذا يعد الفارابي ان المدن الجاهلة والمدن الضـــالة هي التي تكون اراؤها فاســدة ( المدن الجاهلة والضـــالة انما تحدث بســبب أنها كانت الملة مبنية على بعض الاراء الفاســـدة )[4] وهذا ما قصـــده الفارابي بتحميل المجادلات الكلامية والاختلافات مسؤولية تصدع المدن وخرابها لهذا يرى ان مهمة الفلسفة هي الجمع والتوحيد عكس مهمة المجادلات الكلامية منها او الفقهية فإنها تؤدي في بعض الاحيان الى النزاع والتفرقة لهذا فان الفارابي قد التزم الصمت امام جميع المجادلات الدينية التي ضج بها عصره، ويرى ان من يثير هذه الجدالات هم صنفان صـنف يبتغي العلم والاسـتفادة وصـنف يبتغي الفتنة وافسـاد المدينة واطلق عليهم اسم ( النوابت ) (صنف مسترشدون)[5] أي غايتهم معرفة الحقيقة والوقوف عليها وصـــنف ( فيهم اغراض ما جاهلية )[6] وهؤلاء يســـتخدمون الجدل ابتغاء الفتن وتفريق الشـمل ( وواجب رئيس المدينة الفاضـلة تتبع النابتة واشـغالهم وعلاج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة، اما بإخراجهم من المدينة او بالعقوبة او بحبس)[7] أي على القائمين على الرئاسة تتبع الفتن والجدالات التي ربما تتسبب تشتيت سكان المدينة المدنية وانقسامهم على بعضهم. فان كانت هذه الجدالات يبتغون من ورائها العلم فينبغي ان لا يخرج الى العامة الا المفيد منها، اما ما كان يبتغي الفتنة من ورائها فهؤلاء يعاقبون بالحبس او تهجرهم لكي يكفوا عن اثارة التفرقة بين العامة.**

**ويرى الفارابي بوجوب عدم اشــراك الشــعب في امور الحكم لان الذي يعتلي مقاليد الســـياســـية هم اناس لهم خبرة فيها ويكونون مهيئين لها بالفطرة، فان من**

---

**(1) ينظر، الفلسفة السياسية عند الفارابي، عبد السلام بنعبد العالي، ص29.**
**(2) المصدر نفسه، ص29-30.**
**(3) المصدر نفسه، ص30.**
**(4) اراء اهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص151.**
**(5) المصدر نفسه، ص148.**
**(6) المصدر نفسه، ص148.**
**(7) كتاب السياسة المدنية، الفارابي، ص106.**

اقوى اسباب ضعف الحكم هو اعتلاء من لا خبرة له في ادارة الحكم اذ ان التفكك والاضطراب راجع في نظره ايضا الى تدخل من لا شان لهم ان يدبروا فحسب في شؤون تدبير المدينة. لذا فهو يلح ... على ابعاد العامة عن تسيير المدينة الفاضلة [1] ولكن هذا لا يعني انه على الرئيس ان لا يتقصى امور شعبه بل يتقصاها ويعالجها ولكن لا يشركهم في امور ادارة الحكم بل هناك من هم اهل لها ، معدون لها ولهم خبرة فيها.

هـ - النشاط الاقتصادي للمدينة

لقد اعطى الفارابي تخطيطا اقتصاديا ليس للمدينة الفاضلة وحسب، بل اذا ما تمعنا في كتابات الفارابي عن دور الرئيس او الحكومة في ادارة الدولة او المدينة، وما هي المهام التي يلزمها للرئيس القائم على الشعب فاننا سوف نرى ان للفارابي اراءاً اقتصادية وفكرا اقتصاديا مرتبطاً ارتباطا وثيقا بالجانب السياسي لهذا نستطيع ان نقول ان أول من تكلم فيما نسميه بـ (السياسة الاقتصادية) هو الفارابي ونستطيع ان نقول انه سبق العالم الفرنسي ( انطوان دي مونكرتيان )[2] لهذا يعد الفارابي اول من تكلم في السياسة الاقتصادية. في معالجته السياسية الاقتصادية، فالحكومة الصالحة هي التي ترتب ابواب ميزانيتها لخدمة الشعب والنهوض به ورفع مستواه، وهذه الحكومة لا يمكن ان تطبق ما ذكر ما لم تكن تمتلك اهم عامل من عوامل النهوض بالشعب وهي " العدالة " لذا يرى الفارابي ان المدن تبقى محفوظة بالعدالة وافعال العدل وممارسته على ابناء المدينة [3]. لهذا فانه يرى من العدالة ان توزع خيرات المدينة على جميع اهلها ولا يحرم من هذه الخيرات احدٌ من اهلها فيجد ان العدل ( يكون في قسمة الخيرات المشتركة التي لاهل المدينة على جميعهم ... فإن لكل واحد من اهل المدينة قسطا من هذه الخيرات مساويا لاستئهاله فنقصه على ذلك وزيادته جور )[4].

فالجميع لهم نصيب من خيرات المدينة أو بما نسميه عائدات الدولة وكل واحد حسب علمه وعمله في المدينة وهذه الخيرات هي السلامة والأموال والكرامة والمراتب وسائر الامور الاخرى، ولا يرضى الفارابي ان يكون أي فرد من افراد المدينة عاطلا. أي ليس بمقدور أي فرد داخل المدينة ان يمكث فيها عضوا مشلول الحركة لا يعمل فيها ولا يجد في البحث عن عمل بل ينبغي عليه ان يقوم بتحقيق وجوده داخل المدينة عن طريق ما يقدمه للمدينة لينفع وينتفع [5]، ويرى الفارابي

(1) الفلسفة السياسية عند الفارابي، عبد السلام بنعبد العالي، ص90.
(2) ينظر، الاقتصاد السياسي، د.انور نعيم قصير، ص9.
(3) بنظر، فصول منتزعة، الفارابي، 69.
(4) فصول منتزعة، الفارابي ، ص71.
(5) ينظر، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، د.جعفر ال ياسين، ص149.

**ضـرورة توجيه اصـحاب المواهب والقدرات الى مواهبهم وقدراتهم التي تؤدي الى الانتاج الأفضـــل للمدينة ومجتمعها لهذا يذكر قائلا (وتتفاضـــل المدينة في الخدمة والرئاسة طبقا لما فطر عليه اصحابها من أداب وأعراف ـ والرئيس هو الذي يرتب هذا التفاضل حسب استئهال كل واحد لرتبة-سواء كانت رتبته محسوبة على الخدمة الاجتماعية او في نطاق رئاسـة الدولة)[1]. فعلى الرئيس ان يدبر امور المدينة ليس اداريا فقط بل اقتصـاديا ايضـا، فعندما يذكر الفارابي احدى صـفات الرئيس المهمة التي ذكرناها انفا وهي عدم انصرافه الى المأكول والمشروب وعلق صـالح المدينة بصـلاح رئيسـها فانه قصـد بانصـراف الرئيس الى هذه الاشـياء، فان اهل المدينة سـوف يكون هذا ديدنهم أي التفريط. لهذا نجده عندما يتكلم عن مضـادات المدينة الفاضلة في المدن الجاهلة ويذكر التفريط بما هو ضروري او غير ضروري لتسيير امور الحياة من ماكل ومشـرب وملبس ومنكح ومسـكن، والتعاون على تحقيق هذه الرغبات وبشـتى الوسـائل المشـروعة وغير المشـروعة تجارة كانت ام فلاحة ام لصوصـية خير افراد هذه المدينة ( اجودهم احتيالا وتدبيرا وتأتياً فيما يصل به الى الضـروري من الوجوه التي بها مكاسـب اهل المدينة )[2]. وهؤلاء هالكون لا محالة لانهم انصرفوا الى التفريط في كل شيء وهو احد اهم اسباب هلاك المدن.**

- **نظرية الدخل القومي**

**ويشـــير هنا الفارابي الى ضــرورة متابعة الموازنة بين الداخل والخارج في المدينة الفاضـــلة وهو بهذا يلمح الى نظرية الدخل القومي وأثرها على ميزانية المدينة ومن المسؤول عن البذخ والافراط الا الحكومة القائمة على الشعب، سواء في اموال المدينـة أي خيراتهـا ام في اموال النـاس فيرى الفـارابي انـه ليس من الضــرورة ان يلتزم الرئيس الذي يخلف رئيس اخر ان يتقيد بما توارثه الملوك او الرؤســاء او الخلفاء من قوانين بل عليه ان يعالج مـا كـان فـاســدا من الأمور الإقتصـــادية التي كانت ســبباً في تدهور الأحوال الإقتصـــادية في المدينة فعليه معالجتها لأن من شـــروط الرئيس ان تكون له القدرة على معالجة هذا الخلل الذي كان سببه أسلافه والعمل بالنهوض بواقع المدينة الإقتصادي والعمل جاهداً لإنعاش الإقتصاد فيها لهذا فعلى الرئيس ان يستنبط (السنن والسير التي دبرها الاولون )[3] واستنباط ( لما سبيله ان يعرف في وقت من الاوقات الحاضر من الامور والحوادث التي تحدث مما ليس سببها ان يسير فيه الاولون )[4].**

---

**(1) السياسة المدنية، الفارابي، ص53.**
**(2) المصدر نفسه، ص88.**
**(3) اراء اهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص130.**
**(4) المصدر نفسه، ص130.**

فالرئيس يجب ان تكون له القدرة على معالجة نقاط الخلل داخل المدينة الفاضلة وعدم ترك هذا الخلل بحجة ما كان عليه الاولون، فعليه ان لا يتشبث بالماضي بقدر ما يرتبط بالحوادث الواردة [(1)]، حتى ان اقتضى تغيير معطيات الماضي وتعديلها بما يفرضه العقل، فبامكان الرئيس ان يغير حسب ما تقتضيه حاجة الناس لهذا فان من صلاحيات الرئيس (تغير كثيرا مما شرعه الاول، فيقدره غير ذلك التقدير اذا علم ان ذلك هو الاصلح في زمانه )[(2)]. وهذا الاهتمام بقضية الحاضر ودراسته دراسة جدية ومعرفة مواطن الخلل التي نعاني منها اهل المدينة هي من اهم الاعمال التي يصل بها الناس الى السعادة، لان هدف الرئيس هو ان تشمل السعادة جميع افراد المدينة، سواء خضعت هذه السعادات للكم او للكيف على حد سواء [(3)].

ولكن في المقابل على ابناء المدينة ان يتعاونوا على تحقيق هذه السعادة، بالنظام والعمل في المدينة لا يكون عشوائيا ومن غير هدف بل يسبقه تخطيط وتنظيم إقتصادي يهدف الى رفع المستوى الإقتصادي من خلال العمل داخل المدينة لذا يجب ان يوكل بقيام عمل واحد او صناعة واحدة يتفرد بها وحده، وتكون هذه الصناعة التي توكل اليه اما في فئة مراتب الرئاسة او في فئة مراتب الخدمات العامة، ولا يسمح بمزاولة اكثر من عمل داخل المدينة، وهذه إشارة الى ضرورة عدم ضياع الجهود أو تشتيتها بل دعوة الى التركيز على عمل واحد، والعمل على تطوير وتحسين هذا العمل وهذا من أهم عوامل تطور النشاط الإقتصادي الذي يعمل على تحسين الدخل القومي داخل المدينة ولان مزاولة اكثر من عمل يؤدي الى ضعف الاختصاص في الحرفة الواحدة، بينما الاختصاص في العمل الواحد فانه يؤدي ضرورة اجتماعية واقتصادية الاجتماعية احتياج كل واحدة للاخر فيؤدي ذلك الى تعاون اهل المدينة، والحاجة الاقتصادية هي تعدد الحرف والصناعات والعمل على تطويرها نحو الافضل، فضلاً عن ان مزاولة اكثر من صناعة يؤدي الى سوء الاختيار، واهدار الوقت المخصص للعمل الواحد ( الرئيس ) على حساب العمل الاخر، ومن المفضل ان لا يهمل في المدينة من لا يمكنه ان يزاول عمل من الاعمال النافعة للمدينة بل يجب الانتفاع من الكل واشغال الكل[(4)]، والواضح ان المهمة الرئيس اخلاء المدينة من الاتكاليين والعاطلين، والاهتمام بذوي الاختصاص في الصناعات تطويرها وعلى هذا فان على الحكومة المتمثلة بالفرد او الجماعة مسؤوليات ومهام والتي يعرضها لنا الفارابي في كتابه الملة وهي :

1- تقدير الاعمال الضرورية-الانية والمستقبلية-اللازمة عن طريق العلم البرهاني.

---

(1) ينظر، فصول منتزعة، الفارابي، ص67.
(2) كتاب الملة ونصوص اخرى، الفارابي، ص49.
(3) ينظر، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، ص149.
(4) ينظر، فيلسوفان رائدان، الكندي والفارابي، ص152.

**2- تحديد العلم الذي يتوخى الوصول الى السعادة وفحص الافعال والسير والاخلاق والملكات الارادية حتى يستوفيها كلها، وذلك عن طريق احصاء اصناف الجماعات المتجاورة في مسكن واحد، وتحديد الجماعة المدنية منها والامية.**
**3- تحديد الاهداف العليا وهي السعادة والخير والرفاه.**
**4- بعد ذلك يكون تمييز السير والاخلاق والملكات التي اذا استعملت في المدن والاهم عمرت بها مساكنهم ونال بها اهلها الخيرات، والمكان لا تكون الا في المهن والصناعات المختلفة.**
**5- وهذا يستوجب من الرئيس احصاء اصناف المهن غير الفاضلة ونسبتها الى المهن الفاضلة والعمل على حماية هذه من الاولى حتى لا تفسد.**
**6- تنظيم الصناعات والمهن في ترتيب هرمي تبدأ من رئيس المهنة الذي يعد المدبر الاساس لشؤون المهنة ( شكل النقابات ).**
**7- تحقيق الائتلاف والارتباط والانتظام والتعاضد بالافعال بين اجزاء الامة الفاضلة بغية استبقاء الامة واستدامتها على الفضائل والخيرات.**
**8- ان يرسم في نفوس الناس الهيئات والسلطات الادارية كي يحقق في المدن والامم نظائرها ليصل بالجماعات الى السعادة [1].**

**وبهذا تتضح المهام الرئيسه والاساسية لحكومة المدينة الفاضلة التي ينسجم فيها العقل مع العقيدة والحاجة وهي مهام يحققها على ارض الواقع رئيس الدولة.**

**لذا يجب على الرئيس ان يحصي اصناف المهن ليعلم مدى نفعها على المدينة (فيحصي اصناف المهن الملكية غير الفاضلة والرئاسات كم هي ويعطي رسوم الافعال التي تحت رئاستها ثم يحصي الاسباب والجهات وسير المدن الفاضلة الى السير والملكات غير الفاضلة ويحصي ويقرر الافعال التي تضبط المدن السياسات الفاضلة حتى لا تفسد ولا تستميل الى غير فاضلة )[2] ثم يشير بعد ذلك الى ضرورة معرفة درجات العمال (منازلهم العلمية) وان في كل عمل رئيس ومرؤوس (ان الرئاسة في العمل ذات مراتب حتى يستكمل تنفيذ العمل ويضع الذين تقتصر ملكاتهم على التبعية في العمل والخدمات تحت رئاسة غيرهم)[3]. وهذا يدل على التدرج في رئاسة العمل وان هناك مركزية في العمل وبصورة هرمية.**

**وعندما يشير الفارابي الى ضرورة إحصاء الرئيس لمهارات أهل المدينة فهذا ما يؤكد عليه اغلبية الباحثين في الوقت الحالي لهذا يعد اغلب علماء الاقتصاد بان القوى العاملة في أي بلد من البلاد المختلفة، هي عنصر اساس ومهم من عناصر الانتاج، لهذا يعمل اغلب من يعمل في التخطيط الاقتصادي، الى السعي في تطوير وتنشئة القوة العاملة ( التي تشكل الجزء الاساس في الموارد البشرية،**

---

**(1) ينظر، اراء الفارابي في الدولة والمجتمع الانساني والتخطيط الاقتصادي، د.عباس حلمي، ص30.**
**(2) كتاب الملة ونصوص اخرى، الفارابي، ص59.**
**(3) المصدر نفسه، ص61.**

**وكذلك تزويدها بالمهارات والخبرات الضـــرورية اللازمة لســـير العملية الانتاجية وتحســـينها بشـــكل يحقق التنمية)[1] الاقتصـــادية والاجتماعية وحتى الســـياســـية الشاملة.**

- **تخطيط القوى العاملة**

**ومن خلال التخطيط الاقتصادي – الذي اشار اليه الفارابي نحو القوى العاملة فإننا نجد يشـــير الى ضـــرورة تطوير الموارد البشـــرية من ناحيتين الناحية الكمية والناحية النوعية، وتهيئة كافة الموارد البشـــرية المطلوبة التي يحتاجها الجهاز الانتاجي او الاداري، وهذا ما يدعى عند الاقتصاديين بـــ ( تخطيط القوى العاملة ) . وهذا ســـوف يؤدي الى ( تراكم رأس المال البشـــري، واســـتثماره بصـــورة فعالة للاســـتفادة منه في تطوير النظام الاقتصـــادي والاجتماعي القائم)[2]. وهذا الشـــيء يتطلب جهدا موجها الى عملية -التخطيط الاقتصـــادي -لان تطوير المهارات وتنمية القوة العاملة تعد الجزء الاساس في الموارد البشرية.**

**ثم يرى انه على الرئيس ان يوفر فرص العمل لجميع اهل المدينة ولا ســـيما منهم ما اطلق عليهم النوابت فعليه ( اشـــغالهم وعلاج كل صـــنف منهم بما يصـــلحه خاصـــة، اما باخراج من المدينة او بعقوبة او بحبس او بتصـــرف في بعض الاعمال وان لم يسعوا له )[3]، فعليه اشغالهم بغير الجدالات لكي ينصرفوا الى مزاولة عمل ينتفع به اهل المدينة والمجتمع، وينشـــغلون في الوقت نفســـه عن اثارة المجادلات الضـــارة، وكذلك على الرئيس أن يبحث هؤلاء لا أن ينتظر مجيأهم وعلى الرئيس أيضاً البحث عن الشيم والاخلاق الحسنة كالصدق والامانة في المعاملة ونشرها بين الناس فعليه أن ( يفحص عن اصـــناف الافعال والســـنن الارادية وعن الملكات والاخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الافعال والسير)[4] وان احصاء هذه القيم ونشرها بين افراد المدينة هي لقيام مجتمع فاضل اولا ولكي تكون هذه العادات والشيم والاخلاق هي ديدن اهل المدينة في التعامل بينهم ومع غيرهم، وان احصاء هذه الفضـــائل وتطبيقها يتطلب رئاســـة قوية بالحق وتكون محبة محافظة على هذه الشـــيم والاخلاق لهذا يرى الفارابي ان هذه الســـنن والأفعال يجب ان تكون (موزعة في المدن والامم على ترتيب وتستعمل استعمالا مشتركا )[5]. وهذه الاشياء لا تتأتى الا (برياســـة يمكن معها تلك الافعال والســـنن والشـــيم والملكات والاخلاق في المدن والامم، ويجتهد في ان يحفظها عليهم حتى لا تزول)[6]، فالغاية من الحفاظ على مثل هذه العادات والقيم، هي ما اذا استخدمت هذه الاشياء داخل المدن والامم عمرت بها مســـاكنهم ونال بها اهلها الخيرات ووصـــلوا الى غايتهم وهي الســـعادة في الدنيا والأخرى.**

---

**(1) اقتصاد العمل، عادل فليح العلي وآخرون، ص213.**
**(2) اقتصاد العمل، عادل فليح العلي وآخرون ، ص213-214.**
**(3) السياسة المدنية، الفارابي، ص106.**
**(4) كتاب احصاء العلوم، ص124.**
**(5) المصدر نفسه، ص125.**
**(6) المصدر نفسه ، ص125.**

- **الحفاظ على امن المدينة**

**ومن اطرف الاشياء التي يقرها الفارابي على حكومة المدينة هو الحفاظ على اهل المدينة من سكنة اطرافها اصحاب بيوت الشعر والبدو، لأنه يرى ان العيش في المساكن المنيعة والقلاع المنيعة تولد في الانسان ملكات الجبن والخوف والامان في نفوس ساكنيها، وهذا ما نجد خلافة عند اصحاب سكنة اصحاب بيوت الشعر والجلد أي سكان الصحاري(1)، فان ملاكات الخوف والجبن تنعدم عند هؤلاء نسبة لحياتهم القاسية التي يعيشونها، لهذا فعلى إدارة المدينة ان يدبر امور السكنة والساكنين معا ، فالحفاظ على امن المدينة واجب سياسي واجتماعي واقتصادي يجعلها الفارابي الى الرئيس ويجعل هذه المهمة من اهم الامور التي يجب ان تراعى في المدينة.**

**وبعد كل هذا ينتهي الفارابي الى ان على الرئيس ان يكون المدبر الاول والاخير لجميع ما في المدينة على نطاقها السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وان الرئيس بمثابة الاله الذي دبر كل شيء على وجه هذا الكون، فكذلك هو شان الحاكم اذ ان عليه ولله المثل الاعلى ( ان يتأسى بالله ويقتفي اثار مدبر العالم فيما اعطى اصناف الموجودات وفيما دبر به اموره )(2)، فعلى القائم على أمور المدينة يجب أن يدبر المدينة ويلم بكل شيء فيها من اكبر الامور الى اصغرها، كما يدبر الله هذا الكون الكبير بجميع جزئياته، وهذا التاسي لا يكتمل الا لمن كان فيلسوفاً لانه يعد ان الفلسفة غايتها هي ( ادراك الخالق، وعلى الفيلسوف ان يجتهد للتشبه بالله قدر المستطاع. وبالنسبة للانسان فان الوصول الى هذه الغاية هو ان يرقي بنفسه ثم ان يعمل على ترقية الاخر في الدولة المدينة )(3) .**

**إن هذه النصوص التي اوردناها وغيرها من النصوص توضح لنا اراء الفارابي للتخطيط الاقتصادي ( السياسة الاقتصادية ) فيرى الفارابي ان المدينة ممثلة بنوع الأنظمة القائمة على إدارتها التي يترتب عليها واجبات تجاه اهل المدينة لتحقيق السعادة والخير لاهل المدينة، فالرئيس غايته ايصال السعادة الى اهل مدينته وتحقيق الخير الامثل لهم.**

**فكان على القائم على إدارة المدينة ان يحصي سكان المدينة ويعلم اصنافهم ويعلم مؤهلاتهم، وينمي صناعتهم وحرفهم ويدعم اعمالهم ثم ترسم لهم خطط الافعال المتعاضدة والمترابطة نحو الهدف المشهود وعلى اساس الكفاءة والعمل وعلى درجة العقول يصنف الناس في المراتب حتى تصل هذه المرتبة الى رئيس المدينة، ولم تشمل هذه الخطط على امة من الامم او شعب من الشعوب بل الخطة ملكا لجميع الشعوب، ودعا الى رسم الخطط التي يجب ان تسير عليها الامم والشعوب وهو بذلك قد سبق الاشتراكيين الذين دعوا الى وضع خطط للشعوب**

(1) ينظر، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، د.جعفر ال ياسين، ص152-156.
(2) الملة ونصوص أخرى، الفارابي، ص64.
(3) المصدر نفسه ، ص65.

**للســـير عليها، بعشـــرة قرون [1]، فأية عقلية جبارة كان يمتلك هذا الفيلســـوف هو وامثاله الذين خاضوا في غمار السياسة.**

- **الرد على من اتهم الفارابي بانه قد حذى حذوة افلاطون**

**ان هذه النصوص وغيرها تجعلنا نقف وقفة احترام واجلال لما قدمه الفارابي لهذا التخطيط الإقتصـادي والسـياسـي للمدينة المتمثل في الانموذج الصـغير وهو ( مجتمع المدينة )، وهذا يجلو لنا وبشكل ما ذلك الضباب الذي تبنته بعض الدراسات عنه ولا سـيما المسـتشـرقين حيث ادعوا، بان الفارابي كان إمعة لافلاطون، يحذو نحوه حذو النعل بالنعل، ويعد مثل هذا الكلام هراءً وافتراءً على الفارابي، نحن لا ننكر ان افلاطون قد سبق الفارابي بالحديث عن المدينة الفاضلة لكن من يقارن بين مدينة افلاطون الفاضـــلة وبين مدينة الفارابي الفاضـــلة فانه ســـوف يجد بعض المطابقات وكثير من المفارقات، ســـواء في المنهج او في المضـــمون، بل ان الفكر الســـياســـي الفلســـفي الذي تمتع به الفارابي اوســـع واعمق بكثير من فكر افلاطون والفكر اليوناني، لذا نرى ان الفارابي عندما تكلم عن انواع الاجتماعات، كان من ضـمنها الامة او العالم باسـره، فكانت نظرته لتطبيق السـعادة والرفاهية للانسـان اوسـع من افلاطون عندما حصـر نظامه في المدينة فقط ولم يسـتطيع ان يخرج عن نطاق المدينة.**

**ولا ننكر ان الفارابي قد قرأ كتب الســياســة اليونانية لكنه قرأها برؤية نقدية اســلامية، لهذا كانت نظرته اوســع واشــمل من نظرة افلاطون و ارســطو والفكر اليوناني.**

**اذا فالفارابي تجاوز مفهوم الدولة او المدينة فهو أوسـع تصـورا من اليونان لان مفكريهم لم يخرجوا في الامور الســـياســـية من افق الحياة اليونانية، ولعله لم يأخذ بهذا الرأي إلا بتأثير الاعتقاد الديني[2] لان الاســـلام كان مفهومه العام الامة وليس مدينة من المدن او دولة من الدول فضـلاً عن ذلك ان الاسـلام لم يعرف دولة – المدينـة بمعنـاهـا اليونـاني[3]، امـا الفكر اليونـاني فقـد كـان محصـــوراً في اثنـا واســـبارطه، بينما الفارابي ادرك النزعة الشـــمولية التي تمتع بها الاســـلام، لان الاسـلام نمط حياة متكامل وشـامل، لهذا كان الفارابي يرى ان على الدولة الفاضـلة ان تضـم الانسـانية كلها[4]. فمن الخطأ ان نقول ان الفارابي عندما تحدث عن الدولة انه تأثر في نظرية الفكر الســـياســـي اليوناني لان المدينة في نظر الفارابي تمثل**

---

**(1) الفارابي والحضـــارة الانســـانية، وقائع مهرجان الفارابي المنعقد في بغداد، 1975، دار الحرية، اراء الفارابي في الدولة والمجتمع، عباس حلمي الحلي، ص501.**
**(2) ينظر، من افلاطون الى ابن سينا، د. جميل صليبا، دار الاندلس، ط4، سنة1979، ص65.**
**(3) ينظر، الفكر السياسي دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، فؤاد محمد شبل، الهيئة المصرية العامة، 1974، ج1، ص57.**
**(4) المصدر نفسه ، ص58.**

**الاجتماع المتمدن، أي الاجتماع الذي يربط الناس بروابط اجتماعية وفكرية ودينية واقتصـــادية معينة، والمهم لديه هو نوع هذه الروابط لا غير، وبعبارة اخرى فقد تحدث الفارابي عن الحياة الاجتماعية وما يتمخض عنها ويرافقها من مظاهر سياسية واقتصادية واجتماعية .**

**لهذا كانت رسالته هي رسالة تبتغي التعاون والتضامن، فانه يجد ان السعادة لا تتم الا اذا تقسـم العمل بين افراده تقسـيما متناسـبا مع كفاياتهم ومشـوبا بروح التضامن والتعاون[1] .**

**وبذلك استطاع الفارابي ان يجسد لنا الفكر السياسي الاسلامي تجسيدا رائعا متمثلا بروح التعاون والمحبة مبني على الاسس الاسلامية الرصينة القائمة على توحيد الخالق بالتعاون والائتلاف لابتغاء السـعادة في الجانبين الدنيوي والآخروي فمثل مدينة باسمى الصفات الحسنة وجعلها كالجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الاعضاء بالسهر والحمى، فأحاسيس الفرح والحزن والألم يجب ان تسري على جميع مجتمع أهل المدينة.**

**هذه الصــفات وغيرها تمثلت بمدينة الفارابي التي اطلق عليها البعض مدينة الله [2]، حيث اراد بها الفارابي الوصـــول الى اســـمى القيم وان يقف على ثوابت المجتمع الذي عاش فيه، التي كانت تتمتع بالنزعة الشمولية السياسية، التي ظهرت بوادرهـا الاولى في فكر الفــارابي، والتي انتقلـت اثـارهـا الى ابن أبي الربيع، والجويني، وابن رشــد، والغزالي، والرازي، حتى وصــلت الى ابن تيمية، ولكن برؤية شرعية بحتة عكس الفارابي الذي نظر اليها نظرة فلسفية واكدت هذه النزعة الشمولية دائما على ان الدولة الكاملة الفاضلة ينبغي ان تشمل الانسانية باجمعها.**

**فالفكر الاســلامي فكر شــمولي يكون بمقدوره اســتيعاب الانســانية باجمعها وعلى اختلاف اديانها، لهذا فان الفكر الاسـلامي مبني على فكرة الامة وهي الشـكل الاهم والاكمل والابرز للحياة الجماعية لدى المسلمين وهذا الشكل من اشكال النظام ينجح في تأمين ديمومة هذا التنظيم وهو اشــمل التنظيمات الانســانية واوســعها سلطانا [3].**

**هكذا تجســد الفكر الفلســفي عند الفارابي ، واذا ما اردنا ان نقوم بحســاب الفارق الذي بيننا وبين زمن الفارابي فانه سوف يبلغ الف ومائة عام كشخص، لكن كفكر ثقافة فان الزمن الحقيقي لا يتجاوز المائة عام فقط، ورغم هذا فاننا نشــعر بقرارة انفسنا عن تراجعنا الفكري عن الفارابي.**

---

**(1) ينظر، المصدر نفسه، ص244.**
**(2) من أفلاطون الى إبن سينا، جميل صليبا، ص67.**
**(3) ينظر، علم السياسة. د.حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1973م، ص134.**

**اذا نحن نعاني من ابتعاد عن تراثنا، ولا نستطيع ان نعيش حاضرنا، والسبب في ذلك هو اننا لم نعش اشـــكاليتنا كما عاشـــها الفارابي، والتي هي في الحقيقة جوهرها امتداد لاشكالية مماثلة عاشها الفارابي قبل عدة من القرون (1).**

**لقد طرح الفارابي الاشكالية طرحا واقعياً حاول ان يجد لها الحلول، فخرج بما خرج من فكر سياسي واجتماعي واقتصادي عالج الكثير من الاشكاليات التي كانت في زمنه، حمل نفســه مسـؤولية مشـاكل مجتمعه وهموم معاصـريه. فجاء بالمدينة الفاضلة انموذجاً لمدينة الخير وسم حدودها ودستورها بـــ السياسة المدنية وقسم علومها باحصاء العلوم وصان فكرها بـ الملة ودل اصحابها الى سعاداتهم بـ السبيل الى السعادة، فكانت آراء أهل المدينة الفاضلة.**

**(1) ينظر، نحن والتراث قراءات معاصــرة في تراثنا الفلســفي، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، ص106-107.**

## المبحث الثاني
## نظرية الدولة عند ابن أبي الربيع

**يعد ابن أبي الربيع من الفلاسفة المسلمين الذين اهتموا بالجانب السياسي والاقتصادي.**

**ويعد كتاب ( سلوك المالك في تدبير الممالك ) من اهم كتبه في هذا الجانب، حيث بحث فيه مكانة الانسان بين الكائنات الاخرى، وأعطى الفوارق بين العنصر البشري والحيواني، ثم بين فيه اقسام العلوم ومكانة علم السياسة بين العلوم الاخرى، وعرض فيه اهم الصفات التي يجب ان يتمتع بها القاضي او رئيس المدينة، وتطرق فيه الى الجانب الاقتصادي، والنفسي، والاجتماعي بصورة عامة [1] ويقوم ابن أبي الربيع من خلال هذا الكتاب بمزج الاخلاق بالسياسة من جانب ومزج بين الدين والسياسة والإقتصاد من جانب اخر.**

**واذا اردنا ان نقرأ الفكر السياسي والإقتصادي لابن أبي الربيع من خلال سلوك المالك فإننا سوف نرى ان ابن أبي الربيع قد قام بتقسيم هذا الكتاب الى عدة اقسام فنجد انه قد خصص قسماً منه للأخلاق وقسم منه في اصناف السير العقلية وقسم منه في انواع او اقسام السياسات واحكامها اما القسم الاخير فيتضمن بعض الحكم والوصايا.**

**لهذا سوف اقوم باعطاء صورة موجزة عن كل باب من ابواب هذا الكتاب لكي اتوقف عند القسم الثالث في اقسام السياسات والحكم التي يقدمها ابن أبي الربيع، اما الاجزاء الاولى من الكتاب فاعتقد ان هذه الابواب ليس لها أي علاقة بالجانب السياسي بل ان ابن أبي الربيع عندما بدأ مثلا بالكلام عن توحيد الخالق فانه اراد ان يفهم القارئ ان اساس قيام المدن الفاضلة او الحكم الفاضل هو ان تقوم على اسس التوحيد والاخلاق الحميدة التي يجب على اهل المدينة ان يعملوا بها ابتداء من رئيس المدينة الذي يجب ان يتمتع بجميع الصفات الحسنة، اضافة الى تمتعه بالعقل الفعال المدبر للمدينة لانه هو المثل الاعلى في المدينة.**

**لهذا فان نظام الحكم الذي يقترحه ابن أبي الربيع في فكره السياسي هو نظام حكم الفرد الواحد الذي يقال عنه ( شكل الموناركى Monarchic )[2] وهو نظام الحاكم الواحد، الذي يتفرد بالحكم وهو بذلك يخالف الفارابي الذي يجوِّز تعدد**

---

**(1) ينظر، المدخل في علم السياسة، محمود خيري عيسى، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1966م، ط3، ص136-137.**

**(2) ينظر، الفكر السياسي في الاسلام شخصيات ومذاهب، د. محمد جلال شرف د.علي عبد المعطي محمد، دار المعارف، الاسكندرية، 1982م، د.ط، ص114.**

**الرؤوســاء في المدينة الواحدة، فالفارابي لا يسـتبعد بوجود عدة اشـخاص يقومون بادارة المدينة سياسيا واجتماعيا واقتصاديا، ولعل اختيار الفيلسوف للحكم المنفرد لانه يعتقد ان كثرة الرؤســاء تفسـد السـياســة وتوقع التثبيت، وله في هذه الفكرة وجهة نظره الخاصة وسوف اقوم بعرضها. بعد ان اعطي تفصيلاً مبسطا عن كتابة سلوك المالك في تدبير الممالك.**

**لقد قام الفيلســوف ابن أبي الربيع بعرض كتاب ـ ســلوك المالك في تدبير الممالك – في أربعة فصول وبدأ كما بدا الفارابي في المدينة الفاضلة بعرض فلسفي لحقيقة الوجود، ولزوم موجد وخالق ومدبر لهذا الكون العظيم، قد وضع له القوانين والنواميس التي يســير عليها هذا الكون العظيم، ولزم من وجود هذه الدقة في التنظيم والترتيب التي يســير عليها الكون ان يبعث المدبر انبياء ورســل من عنده ليبينوا للناس صالح الاعمال ومحاسن الاخلاق اذا ما غفلوا عن الصراط المستقيم.**

**ومن اللحظات الاولى التي نبدأ فيها اســتطلاع هذا الكتاب نجد مدى تاثير الجانب الديني على فكر ابن أبي الربيع وكيف يحاول ان يؤســس مدينة او حكما فاضلا قوامه الدين والاخلاق. لهذا سوف نجد ان ابن أبي الربيع قد خصص الفصل الثاني عن الاخلاق واقسامها. وسوف نتدرج بذكر الفصول وحسب ترتيب ابن أبي الربيع .**

**يعد ابن أبي الربيع من الفلاسـفة الذين كان للدين الاسـلامي اثراً في كتاباتهم لاسيما ما يتعلق بنظرتهم حول تكون المدينة الفاضـلة لهذا فان النظرية السـياسـية فـــي الاســـلام تـــرتـــكـــز عـــلـــى**

**دعائم [1] التوحيد [2] والتعاون، فبالتوحيد تنتفي فكرة حاكمية البشر. فلا حكم الا لله، اما التعاون فانه مبني على تظاهر المجتمع ماديا ومعنويا لكي يقوم بتدبير شــؤونه وتـــنـــظـــيـــم ســـيـــاســـة الدولة [3]، حيث يبدأ هذا التعاون عند استقرار الجماعات في بقعة معينة من الارض لبناء المدينة، والاقبال على الانتاج والادخار ثم العمل وحماية هذه المدينة بخيرها وشــرها، والمثل الاعلى لهذه المدينة هو الرئيس لهذا نجد ان معظم من كتب بهذا الجانب جعل احد اهم ابوابه او مواضيعه هي صفات رئيس الدولة كما فعل الفارابي كما بينا وفعل ابن أبي الربيع كذلك. ولا ننسى ان اصول النظام الاسلامي يستلزم وجود دولة على راسها حاكم يتمتع بسلطة هدفها تحقيق مصلحة الناس في مختلف النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية[4] فضلاً عن ذلك فالنظام الاسلامي جاء بالنظام الاخلاقي المثالي الذي يرتكز عليه المجتمع، لهذا فان النظام الاســلامي جاء بنظام قائم على اسس مختلفة اولها التوحيد الاخلاقي ثم التعاون فضلاً عن ذلك فقد جاء الاسلام بالجانب العملي المتمثل بالشريعة الاسلامية التي نظمت شؤون المسلم في معاملاته وتصرفاته وعلاقاته مع اسرته ومع مجتمعه ومع المجتمعات الاخرى، جميع هذه الاشياء كان لها الاثر الواضح في كتابات الفلاسفة المسلمين الذين كتبوا في مجال نظرية الدولة ابتداءً من الفارابي وانتهاء بابن تيمية رحمهم الله.**

**ومن هنا فقد كان لابن أبي الربيع النصيب من هذا الاثر الواضح، لهذا فانه يـــبـــدأ كـــتـــابـــه - سلوك المالك في تدبير الممالك - بان لهذا الكون خالقاً، للتوصل لمعرفة الخالق يستخدم ابن أبي الربيع منهج الاستقراء للوصول الى ان لكل شيء سبباً ومسبباً هذا الكون باجزائه. هو الله لهذا يقول ( الواجب على كل انســان الابتداء به، هو ان يعلم ويعتقد ان لهذا العالم واجزائه صـــانعا، بان يتامل الموجودات كلها... فانه يجد عند الاستقراء ان لكل واحد منها سببا وعلة، عنه وجد )[5] ويكمل ابن أبي الربيع هذا الباب بالتحدث عن ذات الله تعالى، ويتحدث عن وحدانيته تعالى، ويتكلم عن**

---

**(1) النظم السياسية الدولة والحكومة، محمد كامل ليلة، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1969م، ص428.**

**(2) التوحيد:- معناه ان الله تعالى واحد في ذاته، وواحد في صفاته، وواحد في افعاله فليس في الوجود ذات تشبه ذات الله تعالى، وليس احد متصفا بصفة تشبه صفة الله تعالى لا احد غير الله له فعل يشبه فعل الله تعالى. تبسيط العقائد الاسلامية، حسن ايوب، دار التراث العربي، القاهرة، ط7، 1406هـ-1986م، ص83.**

**(3) ينظر، دراسات سياسية المجتمع العربي، احمد سويلم العمري، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، د.ط، 1961م، ص36-37.**

**(4) ينظر، النظم السياسية، محمد كامل ليلة، ص430.**

**(5) سلوك المالك في تدبير الممالك، احمد بن ابي الربيع ت7هـــ، تحقيق: د.ناجي التكريتي، تراث عويدات، بيروت، ط1، 1978، ص51.**

صفات واسماء الله تعالى فيصفه بالموجود لانه مخالف للعدم والحي لانه مخالف لغير الحي، ويصفه بالعليم لانه مخالف لغير العليم وهكذا فليس من المعقول ان يتصف الخالق بخلاف الموجود والحي والعليم، وهكذا هي جميع صفاته تعالى، يقوله ( مثل انه راى الموجود والمعدوم، وعلم ان الموجود افضل من المعدوم، فاطلق القول عليه بانه موجود، ورأى الحي وغير الحي، وعلم ان الحي افضل، فاطلق عليه بانه حي، ورأى العليم وغير العليم فاضاف اليه العلم )[1]،

- عقيدة التوحيد

يشير ابن أبي الربيع هنا الى عامل مهم من عوامل النهوض بالمدن الفاضلة، وهو العقيدة -عقيدة التوحيد- ويعد عامل العقيدة من العوامل المهمة في بناء المدينة الفاضلة وقد سبقه الفارابي في التركيز ايضا على هذا الجانب.

فالفكر الانساني لا يكون سليماً ما لم يكن موصولا بالاعتقاد، والفرد المسلم من الافراد الذين يكون فكرهم موصلاً بالاعتقاد، لهذا فان الانسان المسلم يكون مختلفا عن غيره، لان افكاره وتصوراته ومخططاته ومشاريعه تكون مرتبطة بعقيدته وحالا له، وعندما يكون الاعتقاد جزءاً من تفكره فسوف يكون له قصد وعزم منهج يتحرك فيه ضمن هذا الاعتقاد، ثم يتحرك ضمن منطلقات ومنهج هذا الاعتقاد، فيقوم ببناء الافكار والصور ضمن مقتضيات هذه العقيدة التي يؤمن بها وهي عقيدة التوحيد، فتكون عقيدة التوحيد هي الروح السارية في كل فكرة يقصدها، وفي كل فكرة يبنيها، فتكون بذلك وحدانية الله تعالى هي العملية الموجه لافعاله، وبذلك فان جميع نظريات الانسان المسلم تكون متعلقة بوحدانية الله تعالى، فحينها يكون نظره لانتاج قانون لتنظيم المجتمع، سيكون هذا القانون قائما على وحدانية الله تعالى في الحكم، وحينما يريد ان يضع النظام الاقتصادي فانه سوف يقوم على ان الملكية لله تعالى وحده، وليس الانسان الا مستخلفا بها، لهذا كان جانب التوحيد مهما عند المفكرين المسلمين الذين كتبوا عن المدينة الفاضلة، فأوجبوا ان تقوم على عامل التوحيد لان التوحيد يدخل جميع محاور المدينة، فمحور المعاملات الاقتصادية يتقدمه بحث في المال من الناحية العقدية من حيث حقيقة الملكية في الاسلام، وأهميتها في عملية استخلاف الارض، والمحور الاجتماعي الذي يسبقه بحث في الاسرة من حيث اهميتها في بناء المجتمعات، ودورها في التعمير. فجميع محاور الحياة الانسانية للمسلم مرتبطة ارتباطاً قوي بالجانب العقدي- التوحيد – حتى وجد البعض ان ترتبط سائر الاداب والفنون شعرا ورسوم واناشيد وغيرها بالجانب العقدي بحيث تكون صادرة عنه، فتكون العقيدة هي موقع الحدث على العمل والكسب، وموقع المتعة، وموقع الدفاع عن النفس او

(1)المصدر نفسه ، ص52.

**عن المظلوم، فتكون العقيدة بذلك هي موقع التوجيه الشامل لجميع مرافق الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية [1] .**

**لهذا فان أي عمل يكون خاليا من العقيدة فانه قد يطرأ عليه انقطاع عن مفاهيم العقيدة حتى وان كان الفكر الذي هو امتداد له مبنيا بناء عقديا، فما ايسر ما ينحرف السلوك العلمي عن الصورة الذهنية الحاصلة بالفكر حتى لو كانت صورة مؤطرة تاطيرا عقديا ولعل هذا هو احد معاني الحديث النبوي الذي يشير اليه النبي ( ☐ ) بقوله ( اللهم اني اعوذ بك من قلب لا يخشع ودعاء لا يسمع، ومن نفس لا تشبع، ومن علم لا ينفع، واعوذ بك من هؤلاء الاربع )[2]، ثم يتحدث ابن أبي الربيع عن الانفس ويرى ان افضلها في الانفس ذوات الاختيار والارادة والحركة عن الروئية، وافضل هؤلاء هو الانسان الفاضل [3]، وبعد ان يبين ان افضل خلق الله هو الانسان لامتلاكه الاختيار والرؤية والفكر، ولكن هذا لا يعني ان الله تبارك وتعالى قد اهمل امر الانسان بتفضله عليه بهذه النعم فيرى ابن أبي الربيع ان من الواجب في عدل الله تعالى ان ينهج للانسان نهجا يسلكه، لهذا فان من الاشخاص من يفوق باقي الناس في عقولهم، فيصطفي الله من بين هؤلاء من يجعله نبيا للناس ووسطة بينه وبينهم وهو النبي. بقوله (فاقتضت حكمته ان يجعل فيهم من افضلهم واسطة بينه وبينهم، يلقي اليه ما ينتظم به امر معاشهم ومعادهم، ويقدر على ابلاغهم )[4].**

**ثم يتكلم بعد ذلك عن وجوب المكافاة في الاعمال واحسن ما يكافأ عليه المرء هو معرفة رسوله ( ☐ ) فهذا اخير ما يكافأ عليه المرء في حياته باستثناء نومه، وسعاله، وعطاسه، وصوته، ولا على اغتنائه واستفراغه، لان هذه الافعال خالية من النيات فكل امر خارج ارادة الانسان يكافأ عليه اما سوى ذلك فله المكافأة وعليه الحساب هذا ما ذهب اليه ابن أبي الربيع، ولكن نقول ان كل الافعال هي خالصة لوجه الله بحسب منطلقنا الاسلامي .**

**ويذكر بعد ذلك بان الباري قد خلق خلائق مختلفة وجعلها انواعاً وأجناساً وصوراً مختلفة واشكال متنوعة، واودع في كل واحد منها سرا من اسراره تدل على عظمة وقدرة خلقه تبارك وتعالى ( وما افرد كل واحد منها بصورة مضمنة نوعا من الحكمة )[5].**

---

**(1) ينظر، دور الاصلاح العقيدي في النهضة الاسلامية، عبد المجيد النجار، مجلة اسلامية المعرفة، مجلة فصلية تصدر عن المعهد العالمي للفكر الاسلامي، العدد1، السنة الاولى، 1416هـ-1995م، ص77-78.**

**(2) سنن الترمذي، للترمذي، ج11، ص386، الرقم (3404) وهو حديث حسن غريب، مسند الإمام احمد، الإمام احمد، ج13، ص311، الرقم (6273).**

**(3) ينظر، سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص52.**

**(4) المصدر نفسه ، ص52-53.**

**(5) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع ، ص53.**

واختص من بين جميع هذه المخلوقات الانسان فجعله بأكمل صورة وأفضل هيئة، وافضل اخلاق، واحسن الادراك، وغيرها من الفضائل التي هي من فائض جود الله تعالى وخيره [1]. ويعد ابن أبي الربيع من الفلاسفة الذين اهتموا بالجانب الاخلاقي، لهذا نراه يؤكد في اكثر من موضوع في هذا الكتاب على الجانب الاخلاقي، وهذا ليس غريبا لان الاسس الاخلاقية فطرية لدى البشر فليس غريبا ان يخصص ابن أبي الربيع باباً خاصا في هذا الكتاب عن الاخلاق.

- اثر الرسالات في الشريعة السلامية

فقد كشفت الدراسات الانثروبولوجية الحديثة ان تاريخ الانسانية مليء بالشرائع الاخلاقية [2]، لهذا نجد ان هناك قدرا كبيرا من الاتفاق بين المبادئ الخلقية والمثل العليا في تاريخ الانسانية.

وابن أبي الربيع عندما اهتم بهذا الجانب من كيان الانسانية فانه اراد من الانسان ان يخوض تجربة الحياة وجها لوجه امام الابتلاءات وبكل ما تحمل من خير وشر، ولكي يكون باستطاعة الانسان ان يتعرف على مدى قدرته على اجتياز هذا الطريق او ذاك.

فبعد ان تحدث ابن أبي الربيع عن الانسان وكيف اختصه الله تعالى بأمور عدة، بين بان الانسان الكامل او الفاضل عليه ان يستعمل فضائل الامور، ويجتنب الرذائل المنهي عنها، وهذه الفضائل مبعثها من الله تعالى التي اراد بها الله تعالى ان يوصل العالم الى ( نفس طاهرة وطبع زكي وعقل نقي من دنس الاراء... وتوصلهم الى ... السنة العادلة، وتخلصهم من ايدي المتسلطين عليهم )[3].

وهذه الفضائل هي التي تعطي للناس مراتبهم فيعرف كل امرء مقامه، فتجري الامور على مبتغاها الالهي التي حددتها لها الحكمة الالهية والشرعية، وتأمن بها العباد، وتعمر بها المدن والبلاد وبها تنقاد البلاد الى رئاسة واحدة ورئيس واحد.

ثم يذكر ابن أبي الربيع مراتب الانسانية، ويذكر صفات أعلى الناس درجة وأكثرها سعادة اذا ما توفرت لديه ثلاثة عشر شرطاً، وذكر قائلا أن الشخص الذي تتوفر لديه بعض هذه الصفات ( فان تفرد ببعض هذه الخصال من هذا العالم، انتشرت محاسنه في اطراف مهاد الارض، وشاع جميل ذكره في اكناف السبع الشداد، في الطول والعرض ) [4] ومن حسن سعادة اهل أي مدينة ودولة من اجمعت فيه هذه الخصال لانه مدبر ملكهم، ومقلد سياستهم، وخصوصا اذا كانت هذه

---

(1) ينظر، المصدر نفسه ، ص54.
(2) ينظر، المشكلة الخلقية، زكريا ابراهيم، مكتبة الفجالة، مصر، د.ط، 1969م، ص33.
(3) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص54.
(4) المصدر نفسه ، ص55.

**الشـروط محكومة جميعها بالدين الاسـلامي. وهذه الصـفات هي : وكما يذكرها ابن أبي الربيع**

1- **ان يكون له قدرة على جودة التخيل، لكل ما يعلمه من اعمال السعادة.**
2- **ان يكون صحيح الاعضاء، تواتيه على ما يريده من اعمال بدنية.**
3- **ان يكون جيد الفهم والتصور لما يقال له، عالما بكتاب الله عاملا به.**
4- **ان يكون جيد الحفظ لما يراه ويسمعه، ولا ينسى ما يدركه من العلم.**
5- **ان يكون جيد الفطنة ذكيا، اذا راى على الشيء ادنى دليل فطن له.**
6- **ان يكون حسن العبادة، يواتيه لسانه على ابانه جميع ما في ضميره.**
7- **ان يكون محبا للتعلم والاستفادة، منقادا سهل القبول، لا يؤلمه تعب التعلم.**
8- **ان يكون محبا للصدق واهله، كارها للكذب واهله، طبعا لا تلكفا.**
9- **ان يكون غير شره على الشهوات، مبغضا لما ساءت عاقبته من اللذات.**
10- **ان يكون كبير النفس، محبا للكرامة، يعظم نفسه عن كل ما يشين من الامور.**
11- **ان يكون محبا للعدل والصدق اهلهما، مبغضا للجور والكذب اهلهما، منصفا من نفسه.**
12- **ان يكون قوي العزيمة على ما يبتغي، غير خائف من الموت ولا ضـــعيف النفس .**
13- **ان يهون عنده الدينار والدرهم، وسائر الاعراض الدنيوية [1].**

**واعتقد ان هذه الشـــروط والمواصـــفات التي يذكرها ابن أبي الربيع هي من الشروط الضرورية التي يتمنى أي شعب من الشعوب ان تتوفر في رئيس مدينتهم او بلدهم، قلما نجد بعض هذه الصـفات في احد رؤوسـاء المدن او البلاد. ونحن اذا ما بحثنا في اهم الاســس التي تقام عليه الدولة في الاســلام، فاننا ســوف نجد ان اهمها هو قيام العقد بين الشــعب والحاكم بقصــد التعاون على البر والتقوى، ودفع الاثام والعدوان، وعلى الحاكم الذي اختاره بملء ارادتهم وحريتهم، ان ينفذ شـريعة الله عليهم ، راعيا لشؤونهم، عاملا على توفير جميع اسباب السعادة والرفاهية لهم في حياتهم، وهذا الشيء ما يذكره ابن أبي الربيع في فكرته عن واجب الرئيس تجاه الرعية، وعلى الرعية الطاعة ( فالرئيس يامر وينهي، والمرؤوس يســمع ويطيع-وذلك باسـتعمال الحق-واسـتعمال همته الشـريفة في تشـييد الحق وحسـن سـياسـة مملكته وتدبير رعيته )[2].**

**اما الجانب الاخر من الكتاب او الباب الثاني فقد خصـصــه ابن أبي الربيع في احكام الاخلاق واقسامها.**

**ان مما لا شــك فيه اننا نعلم خطورة الاخلاق وما تشــكله في حياة الافراد او الجماعات وحتى المجتمعات، والكل يكاد يســلم بان الاخلاق هي من اثمن مزايا الافراد والجماعات ومرتكز قواهم، ونستطيع ان نقول انها قوام الحياة المعنوية عند الافراد والمجتمعات، لهذا نجد ان لكل امة ولكل عصر منهجيته الخاصة للاخلاق او**

---

**(1) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع ، ص55-56. كما ورد في الكتاب.**
**(2) المصدر نفسه ،ص55.**

بعبارة ادق ـ نزعته الاخلاقية ـ الخاصـــة به، وليس من الجانب العملي فقط بل من جانب وجهات النظر ايضـــا، فنجد مثلا ان اغلب المجتمعات قد اتفقت على اهمية الجانب الخلقي في تقرير مصـير افرادها، لكننا نجد ان المجتمعات تختلف في تحديد مفهوم الاخلاق، لهذا نرى ان هناك اختلافاً في تحديد مفهوم الاخلاق من بلد الى اخر ومن مجتمع الى اخر فعلى نطاق البلد الواحد نرى ان هناك اختلافاً في تحديد مفهوم الاخلاق بين مجتمعات الدولة الواحدة، وبين مجتمع الريف و المدينة على ســبيل المثال، بل اننا نرى ان هناك اختلافاً في تحديد الاخلاق من جيل الى اخر، وهذا ما يوصلنا الى ان مفهوم الاخلاق يتطور بتطور الزمان، بل ان الاخلاق تختلف حتى بين مهنة واخرى فان الاخلاق التي تترتب على الطبيب مثلا هي غيرها التي تترتب على المعلم مثلا الذي توكل اليه واجبات تعليمية وتربوية في نفس الوقت، فنجد الجانب الاخلاقي قد شغل مساحة كبيرة من فكر العلماء، امثال الفارابي، وابن خلدون، وابن مسكويه، وابن رشد، وارسطو، وافلاطون، وغيرهم.

ولعل الاتجاه الديني في الاســلام كانت له حصــة الأســد كما يقال في الجانب الاخلاقي، ومع اتهام البعض بان المســلمين لم يهتموا بهذا الجانب معللين ذلك باستغنائهم عنه بتعاليم القران الكريم والسنة النبوية الشريفة لما حمله من اوامر ونواهي ( بل تراها عالجت احكام الاخلاق على اساس انها اوامر ونواه من الله ولم تجعل لها في الفقه بابا خاصــا.. ولم يعتنِ الفقهاء والمجتهدون بأمر الاحكام الخلقية في البحث والاستنباط، والاخلاق لا تؤثر في قيام المجتمع )[(1)] على حدِّ قول.

ان علم الاخلاق هو علم قائم بذاته وليس من الحكمة ان نتهم الفقهاء بأنهم لم يهتموا بالجانب الاخلاقي بحجة انهم لم يخصصوا له بابا خاصا به، فعلم الاخلاق لا يندرج تحت علم الفقه. اولا وثانيا فان اغلب الفقهاء كان لهم كلام واســع عن الاخلاق في غير كتب الفقه واذكر منهم على سبيل المثال الامام الشافعي في ديوانه وأشعاره هناك اشارة عن الاخلاق وقيمتها في المجتمع، ولا يفوتنا ان نذكر الامام الغزالي الذي يعده العلماء من كبار الفقهاء فإننا نجد له في الجزء الثالث من كتاب احياء علوم الدين، ابوابا وفصــول عن الاخلاق وأهميتها في حياة الفرد وتكوين المجتمعات، وما هي الاثار الايجابية والســلبية التي تتركها الاخلاق في كيان المجتمعات (*)، ولا ننسى الامام ابن تيمية الذي يعد من الفقهاء ايضاً حيث خصص

(1) الاسلام وثقافة الانسان، سميح عاطف الزين، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط5، 1398هـ ـ 1978م، ص169.

( * ) يذكر الدكتور ماجد عريسان الكيلاني، في كتابه ( هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس)، دار القلم، الامارات، ط3، 1423هـ ـ2002م. ص97-176، تفصيلا كاملا عن اهم المنجزات الاخلاقية وبصورة خاصة التي أحدثها الامام الغزالي في الاجيال التي عاصرته فكان للجانب الاخلاقي دورا مهما في احياء الفكر الاسلامي و تجديد الاصالة الاسلامية والنهوض بالاسلام من جديد، وكل ذلك اعتمادا على الجانب الاخلاقي. ينظر، احياء علوم الدين، ابي حامد محمد بن محمد الغزالي، ت505هـ ـدار القلم، بيروت، ج3، ص46-64.

**احد اجزاء كتابه مجموعة الفتاوى يتحدث فيه عن قضية السلوك والاخلاق واثرهما على كيان الافراد والجماعات[1].**

**وقد ذهب الكثير الى ان ليس في الاسلام نسق متكامل في الاخلاق، وان العقلية الاسلامية لم تسهم في الفلسفة الاخلاقية حتى انهم عندما يذكرون المؤلفات التي الفت عن الاخلاق عند العلماء المسلمين امثال ابن مسكوية، فانهم يذكرونه وهم غير مقتنعين بان هذه المؤلفات قد تحتل مكانا بين المذاهب الاخلاقية او الفلسفة الاخلاقية [2]. وكان الفكر الاسلامي قد عقم عن الدراسات الاخلاقية الا ما ندر، حتى ان بعض الدارسين عدوا ان ابن مسكوية عندما الف كتابه في الاخلاق كان مزيجا من افكار الفلاسفة اليونان ما بين افلاطون وارسطو وجالينوس ثم ما جاءت به الشريعة الاسلامية، وانه حين حاول التوفيق بين هذا كله عز عليه المطلب وحيل بينه وبين الغاية[3].**

**وخلاصة القول لا في الفقه ولا الفلسفة الاسلامية ابحاث اخلاقية لان المسلمين قد اكتفوا بتعليم النص- الكتاب والسنة- وقد اغنتهم هذه النظر العقلي او البحث الفلسفي في الاخلاق، وغيرها من العلوم. ويعد مثل هذه الاراء غير سليمة للاسباب الاتية :**

- **الرد على اتهام المسلمين بعدم وجود ابحاث اخلاقية عندهم**

**اولا: ما ذكرناه فيما مضى هو كلام الامام الغزالي وابن تيمية وغيرهم من علماء التصوف وخصوصا عن الاخلاق واثرها في كيان المجتمع.**

**ثانيا: ولعل هؤلاء الدارسين قد ذهبوا الى زمان ما قبل ان تؤلف مثل هذه المؤلفات عن الاخلاق، ويعدها مثلا في زمن الصحابة والتابعين، وانا اجد ان حتى في زمان الصحابة كانت هناك دعوة الى الاخلاق ولكن لم تؤلف بها كتب، وهذا الرأي نجده مشابها للرأي الذي اتهم الفكر الاسلامي بخلوه من المنطق. لكن نبوغ علماء اصول الفقه وغيرهم من العلماء عندما درسوا المنطق الارسطي فانهم لم يجاروا القياس الارسطي بل انتقدوه لعجزه عن تمثيل العقلية الاسلامية او التعبير عنها[4].**

**ثالثا: ان القول بالاستغناء عن الاخلاق بالكتاب والسنة عن كل نظره فلسفية في الاخلاق، يتضمن تجاهلا كاملا لتطورات المجتمع الاسلامي وتغير مقتضيات الحياة في وسط صادف كثير من المشكلات السياسية والاجتماعية وحتى الاقتصادية وما**

---

وفيه تفصيل كامل عن تهذيب الاخلاق وطرق معالجتها واثرها على كيان المجتمع . وهذا ما اشار اليه الدكتور، ماجد عريسان.

(1) ينظر، مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1426هـ-2005م، ج10، فيه تفصيل كامل عن قضية السلوك والاخلاق.

(2) ينظر، الاخلاق، احمد امين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1985م، ص158.

(3) ينظر، المصدر نفسه ، ص158.

(4) الفلسفة الاخلاقية في الاسلام، د. احمد محمود صبحي، دار المعارف، مصر، د.ط،1976م، ص16.

لزم عنها من نظرة اخلاقية، مما تبع ذلك في النظريات الفلسفية الاخلاقية وعمليات التوسع الاسلامي ليمتزج بمختلف الحضارات والثقافات التي تحملها المجتمعات غير الاسلامية، والكل يعلم ما مدى الاثر الايجابي الذي تركته الاخلاق الاسلامية على باقي المجتمعات الاخرى، فقد امتلك المسلمون حب الشعوب بالتكامل الاخلاقي، بل ان بعض الشعوب امثال دول شرق اسيا. قد دخلها الاسلام عن طريق التعامل الاخلاقي في ميدان التجارة والاقتصاد.

ان ظروف المسلمين قد فتحت لهم باب الاجتهاد في الدين وشمل ذلك الجانب الاخلاقي ايضا، ( فكيف يكتفون بالنص ازاء مشكلات اخلاقية متجددة، وان صدق القول بالاكتفاء بالنص على جيل الصحابة فهؤلاء يصدق على ما تبعه من اجيال في شتى الوان المعرفة) [1] .

رابعاً :- لم يكن الدين في يوم من الأيام حجرا على العقلية الأسلامية بمنعه عن البحث التفكير، بل وجدنا أن الدين هو الذي يحث على البحث والمثابرة واثارة التساؤلات، التي تعطي للأنسان مساحة واسعة في التفكير للوصول الى ما هو خفي عنه، لهذا نجد أن العلماء المسلمين قد اجتهدوا في كثير من العلوم ليس لها اي ارتباط بالدين كالفلك والفيزياء والكيمياء، فكيف لا يبحث في العلوم الأخلاقية[2] وللأخلاق ارتباط كبير بالدين الأسلامي، لذا نجد في اكثر من موضع اقتران العمل الصالح بالإيمان وذلك لصلة الدين بالأخلاق فليس من الغريب أن نجد أن الشعائر الألهية ليس شعائر تعبدية فقط ولكنها تنطوي على فضائل اخلاقية ايضا، كقوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى)[3] وقوله تعالى (قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا)[4] وهذا ما يجعلنا نؤيد الرأي القائل بأن (الشريعة انما هي تخلق بمكارم الأخلاق)[5] ونكتفي أن نضيف بهذا الصدد أن هدف الرسالة كان اخلاقيا عندما قال الرسول ( ☐ ) (أنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)[6] وقوله(☐) عندما سئل عن (اثقل ما يوضع في الميزان يوم القيامة؟ فقال:- (حسن الخلق)[7] ، للأخلاق جانب مهم في الإسلام حتى أن الله تبارك وتعالى عندما اراد أن يبين احسن ما في نبيه (☐) فوصفه بحسن

(1) المصدر نفسه ، ص17.
(2) ينظر، المصدر نفسه ، ص 18
(3) سورة النحل، الآية : 90.
(4) سورة الأنعام، الآية : 151.
(5) تفسر محاسن التأويل، تيسر القاسمي، محمد جمال الدين القاسمي، مطبعة الباب الحلبي، د ط ، 1376هـ-1975 م، ج 9، ص 90.
(6) المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1411 هـ - 1990م، ج2، ص670، الرقم (4221).
(7) موطأ مالك، مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي، دار إحياء التراث العربي، مصر، دط، دس، تحقيق : محمد فؤاد عبدالباقي، ج2، ص904، الرقم (1609).

الخلق فقال تعالى (وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ)[1] ، ومن هنا فالباحث يعجب لمن يدعي أن الفكر الإسلامي خال من الدراسات العقلية والأخلاقية الفلسفية ومكتفيا بالمقابل بالحكم والأمثال القصيرة بالقول (أن الشرق موطن الأمثال والحكم القصيرة والكلمات العامرات بمعاني الحكمة في الحياة [2]. عموما فأن للأخلاق جانباً مهماً عند الكثيرين فقد تكلم الكثيرون عن حسن الخلق وكلا من وجهة نظره لهذا نجد كلاما عن الأخلاق عند علماء الفقه والسلوك والتصوف، وعند علماء التفسير ولكل هؤلاء وجهَةٌ الخاص عن الأخلاق وكيفية اقتباسها وتعلمها وطرق توصيلها الى الغير، والكل عبر عنها بطريقته الخاصة كقول الحسن البصري عن حسن الخلق (هو بسط الوجه وبذل الندى وكف الأذى واحتمال المؤن)[3] وقال عن حسن الخلق الأمام على كرم الله وجهه (حسن الخلق في ثلاثة خصال اجتناب المحارم وطلب الحلال والتوسعة على العيال)[4] *.

وهكذا كان للجانب الأخلاقي حيزٌ كبيرٌ عند اغلب العلماء وفي مختلف العلوم، كان للفلاسفة جانب في الكلام عن تزكية النفوس والتهذيب الأخلاقي، كما كان لغيرهم، لهذا نرى أن هناك اهتمام متزايد بمسالة الأخلاق والقيم، وحتى في عصرنا الحالي فإننا نجد أن الفكر الأوربي قد اتجه الى هذا الجانب – الأخلاقي – واعطى له مساحة واسعة من الدراسة كعلاقة علم الأخلاق بالجوانب العلمية الحربية منها والطبية والأجتماعية والسياسية والإقتصادية. وما هي حدود علاقة الدين بالجانب الأخلاقي، لهذا نرى أن هناك وجهات نظر مختلفة عن الأخلاق فتتبلور لدينا وجهتان لفكرة تاسيس الأخلاق الوجة الأولى ترى أن الدين هو الذي يؤسس الأخلاق، فما يامر به الدين فهو حسن وخير، وما ينهى الدين عنه فهو شر وقبيح، وكان هناك اختلاف كبير لانريد الخوض فيه وهي مسالة الحسن والقبيح عند المعتزلة، وهذه المسائل نجدها تكثر في اكثر الديانات ولاسيما الإسلام والمسيحية واليهودية [5] .
وهناك اتجاه ثانٍ يرى أن الأخلاق اساسها هو العقل البشري نفسه، وهذا ما ذهب اليه، افلاطون الذي (رفع درجة الخير الى مرحلة الأولهية)[6] وبهذا فقد بقيت مسألة الأخلاق محط خلاف بين اكثر العلماء محاولة منهم لمعرفة اسسها، فالبعض

---

(1) سورة القلم، الآية : 4.
(2) الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي، د. احمد محمود صبحي، ص 15.
(3) احياء علوم الدين، ابي حامد الغزالي، دار القلم، بيروت، د. س ، ط 3، ج 3، ص 53.
(4)المصدر نفسه ، ج 3، ص 53
* والخلق والحلق : عبارتان مستعملتان معا ، يقال فلان حسن الخلق والخلق اي حسن الباطن والظاهر، فيراد بالخلق الصورة الظاهرة ، ويراد بالخلق الصورة الباطنة وذلك لان الانسان مركب من حيز مدرك بالبصر ومن روح ونفس مدرك بالبصيرة ولكل منهما هيئة وصورة ، اما قبيحة وأما جميلة .
(5) ينظر ، قضايا في الفكر المعاصر ، د. محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، 1997م، ص 38 .
(6) قضايا في الفكر المعاصر، محمد عابد الجابري، ص 38

يرجعها للدين، والأخرون يرجعونها الى العقل، وبعضـــهم يعيدها الى العاطفة. فلكل مفكر وجهة نظر حول الأخلاق وقد كان لابن أبي الربيع نظرته الخاصة عن الأخلاق واقسامها، وأهميتها.

**الأخلاق**

الجانب الأخلاقي الذي يمثل الباب الثاني من كتاب ســـلوك المالك في تدبير الممالك. ويعد ابن أبي الربيع من الفلاسفة الذين كتبوا في الفلسفة الأخلاقية.

ابتدأ ابن أبي الربيع باب الأخلاق بكلامه عن تميز الأنســـان عن غيره من الخلائق وذلك كاختياره افضـل الأمور واحسـنها ومن افضـل الأمور التي يختارها الأنسان هي الأخلاق (فالإنسان.. ذو فكر وتمييز فهو ابدا يختار من الأمور افضلها، ومن المراتب اشـــرفها ... وكماله، أن يكون مرتاحا بمكارم الأخلاق ومحاســـنها متنزها عن مسـاوئها ومقابحها)[1] ويرى ابن أبي الربيع أن على الأنسـان أن يبذل الجهد للحصـول على الأخلاق الحميدة والإبتعاد عن الأخلاق الرذيلة لأن المسـاوئ، التي تكســـب من الأخلاق الرذيلة اكثر من نفعها، بل أن هذه الأخلاق تجلب العار الدائم لمكتسـبها، وتبعد عنه الناس باكتســابها حتى ولو كانت هذه الأخلاق الرذيلة يسيرة وليست بالكثيرة لأن (هذا اليسر الذي يعد نفعا لا يفي بالضرر الكثير والعار الدائم المتصل ويوحشـان منه الناس)[2] ، وهو بهذا اراد أن يوصلنا الى أن من اهم اسـباب حب الناس هي التخلق بالأخلاق الحسـنة التي لها بعد اجتماعي وسـياسـي واقتصادي فنحن لا ننسى أن اهم اسباب دخول بعض الشعوب الى الأسلام هو حسن معاملة الناس بالأخلاق الحسـنة الفاضـلة ونذكر منها على سـبيل المثال دول شـرق اسـيا فقد أدت الأخلاق دورا مهما في الجانب الاقتصـادي اولا ودخول تلك الشـعوب في الأسلام ثانيا فحسن اخلاق التجار كانت سببا لانتعاش تجارتهم ودخول الشعوب لدينهم.

ثم يبين ابن أبي الربيع مراتب البشر في مدى قبول هذه الأخلاق واكتسـابها، سرعة تعلمها، واي نوع يستطيع اظهار ضدها حسن كان ام قبيح، فيجد أن الاطفال هم اكثر الناس وضـوحا وأنكشـافا لاخلاقهم لأنها(تظهر فيهم منذ مبدا نشـوئهم، لا يســـترونها بروؤية ولا فكر)[3] ، بعكس الكبار الذين تكون لهم المقدرة على اخفاء مسـاوئهم او اخلاقهم السيئة لهذا يرى أنه من الافضل أن يعمل المربي على مرتبة الاطفال فمنهم من يحمل اخلاقا حميدة ومنهم من يحمل اخلاقا رذيلة ففي بعضـــهم الوقاحة وفي بعضهم الحياء وفي بعضهم الجود، والبخل، والرحمة، والقسوة ويذكر أن هؤلاء اصـــحاب هذه الأخلاق ليســـوا على ســـجية واحدة وطبع واحد في تقبل

(1) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص 62.
(2) المصدر نفسه ، ص 62.
(3)المصدر نفسه ، ص63.

**الحسن والضار لأن فيهم (المؤاتي والممتنع، والسهل والسلس، واللفظ والعسر، والخير والشرير)[1] ، فاذا ما ترك كل إنسان نشأ على سجيته او طبعه الذي فطم عليه حسناً كان ام قبيحاً وبقي طوال حياته على ما هو عليه اما ( الغضب، واما اللذة، واما الدعارة، واما الشر)[2] .**

**ويقوم بعد ذلك ابن أبي الربيع بذكر طرق المداومة على الأخلاق الحسنة وطرق اكتسابها، ابتدأ بإحصاء الأخلاق جمعها خلقاً خلقاً حسناً كان ام قبيحاً ثم اي هذه الأخلاق اذا ما تطبعنا بها فرحنا بها، وايها اذا ما تطبعنا بها كانت سببا لحزننا فيوصي بابتعاد الناس عنا لهذا يجب علينا أن (نتامل اي فعل اذا فعلناه لحقنا من ذلك الفعل لذة، واي فعل فعلناه نتأذى به)[3] لذا وجب على كل أنسان أن يفعل كما يفعل الطبيب عندما يجد مرضا في الجسم فأنه يعمل على القضاء عليه، واذا كان الجسد سليما صحيحا عمل على الحفاظ عليه وعلى ديمومته، ويجب على الأنسان أن يعمل دائما على أن تكون اخلاقه وسطا، ليس مغموسا في الرذائل او ينقصه الأخلاق الحميدة، بل هو بين الاثنين، لهذا يرى أن الأخلاق الحاصلة لدينا هي على ثلاثة احوال اما الوسط، اما المائل عنه، ام المائل اليه[4] ، ثم يتكلم عن المستويات الثلاثة وصولا الى القصد الذي ابتغى منه ابن أبي الربيع الكتابة عن الأخلاق، وذلك لبيان السعادة الخلقية[5] .**

**وبعدها يذكر أن لكل إنسان قوتين البهيمية والعقلية، وأن لكل منهما ادارة واختيار، واول القوتين نشوءاً لدى الأنسان هي القوة البهيمية ثم بعدها تولد لديه القوة العقلية، لهذا فأنه يرى أن القوة البهيمية هي الاقوى، فهي بحاجة الى اخماد وكبح غايتها الى ما هو الاصلح لها، ويجب أن (يهملها ساعة واحدة، فأنه متى اهملها وهي حية لم يكن لها بد من أن تتحرك نحو الطرف البهيمي)[6]، وبعدها يذكر اراء الفلاسفة في الفضائل التي لا تحتاج الى التعلم ونذكر منها على سبيل المثال، الحكمة، والعفة, والشجاعة, العدل، ويذكر أنه مهما اختلف الفلاسفة في النفس والأخلاق فإنهم متفقون أن لها ثلاثة قوى هي الفكر والشهوة والغضب، ثم يقوم بتفصيل كل قوة على حدا وبذكر محاسن كل فضيلة ومساوئها، ويعطي تعريفا لكل فضيلة حسنة كانت ام سيئة، واسباب نشوء هذه الفضائل او الرذائل ونذكر منها على سبيل المثال (سبب الحلم – التواضع، سبب الغفلة – الهوى, سبب الذمة – الكذب, سبب الغنى – القناعة)[7] ثم يعطي تركيب كل فضيلة مع اخرى وما ينتج عنها، واخيرا يقسم الفضائل الى قسمين قسم ما عاد نفعه عليهم، وقسم ما اقتضى ثواب الخالق، وهو ما قصد به وجه الله تعالى[8] . ويعطي تفصيلا كاملا عن كل قسم.**

---

**(1) ينظر، المصدر نفسه ، ص 63.**
**(2) ينظر، المصدر نفسه ، ص 63.**
**(3) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع ، ص 63.**
**(4) المصدر نفسه ، ص 63.**
**(5) المصدر نفسه ، ص 64.**
**(6) المصدر نفسه ، ص 67 – 68.**
**(7) ينظر، المصدر نفسه ، ص70.**
**(8) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع ، ص72.**

اما الشرط الثاني في الجانب الأخلاقي الذي يشير اليه ابن أبي الربيع وهو الجانب الاقتصادي في الأخلاق.

تعد الأخلاق من الجوانب المهمة في التأثير بالعملية الاقتصادية او التخطيط الاقتصادي لهذا ذهبت المدرسة الاقتصادية الإسلامية بربط النشاط الاقتصادي بالقيم values والأخلاق والسلوك Behavior، وعدّت علم الاقتصاد علماً سلوكياً معياريا Normative وليس علما موضوعيا [1] Positive .

واذا ما استرجعنا تاريخ الاقتصاد الغربي نجد أنه يرجع سبب النجاحات الكثيرة التي حققتها اوربا على المستوى الاقتصادي يعود اصلا الى ميراثهم الديني وتقاليدهم الموروثة والقيم السلوكية عندهم ، لهذا يرى المفكر فرنسوا بيرد في دراسة عن الراسمالية ( أن العقائد الدينية والتقاليد الموروثة والقيم السلوكية ... قد كان لها تاثرٌ كبير في ظهور الراسمالية وتنظم نشاطهم)[2] ، على هذا الأساس عدّ الإقتصاديون أن النظام الإقتصادي هو احد نتاج القيم الأخلاقية والسلوكية.

لكن مع مر السنين نجد أن الراسمالية قد أنكرت اي نجاح في الساحة الاقتصادية الذي له علاقة بالجانب الديني والأخلاقي، لأنها اعادت اسباب تراجع الإنتاج وانحطاط السوق الى اسباب ازمة القيم كان الغرض منها افراغ الأنسان من كل سند خلقي او ديني [3].

وفي المقابل نجد أن المدرسة الاشتراكية المتمثلة بالشيوعية قد تنكرت تنكرا كاملا للقيمة الأخلاقية وعلاقتها بالنشاط الاقتصادي، لأنهم عدّوها ضربا من الخرافة، ويعود ذلك التنكر للاخلاق الى أنها اذا ما سادت الأخلاق في مجتمعاتهم فإنها سوق تحطم وتسلب رؤوس الاموال منهم، لهذا جردوا الأنسان من جميع أنواع القيم الأخلاقية ليسود محلها الخداع، الجشع وارتكاب الجرائم والموبقات، والتي تتركز عليها ثروتهم، فضلاً عن ذلك فإنهم يعدّون الأخلاق المثالية هي من توابع الروح، والفلسفة المادية لا نؤمن بذلك [4] ، وعدّوا علم الاقتصاد من العلوم الوضعية المختصة، ويعني هذا أن علم الاقتصاد ليس له مضامين اخلاقية ولا قواعد معيارية.

---

(1) ينظر، الفكر الاقتصادي بين المدارس الوضعية والمدرسة الاسلامية، عبد الموجود الصميدعي، انوار دجلة ، بغداد، دط، 1424 هـ - 2003م، ص 58 .
(2) مجتمع العمل، مصطفى الفيلاني، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط 1، 2006 م ، ص 431
(3) ينظر، المصدر نفسه ،ص 430.
(4) ينظر، العمل وحقوق العمال، باقر شريف القريشي، ص 108.

وألامانة العلمية تحتم علينا أن نذكر أن هناك من اكد على ارتباط الأخلاق بالقيم الاقتصادية امثال- جيمس ستوارت ميل – "J.S.Mill" وبينثام "Bentham" الذين اكدوا على أن يستند الاقتصاد على افتراضات اخلاقية[1]، وما هذه إلا بعض الشخصيات التي اكدت على ضرورة علاقة القيم الأخلاقية بالنشاط الاقتصادي ، لأن اذا ما استقرأنا اقوال لينين الذي يعد تلميذ المدرسة الشيوعية التي يقوم عليه النظام الاشتراكي نجده يتنكر تنكرا كاملا للاخلاق لهذا يقول ( أن الدعامة الاساسية التي يستند اليها مذهبنا، هي أنه لايوجد على الاطلاق شئ يسمى العدل الخالص، او الخير الخالص او الفضيلة الخالصة. فكل شئ نسبي في نظرنا)[2] .

اما المنهج الإسلامي القائم على الوحي فإنه لا يناقش اية مسألة من مسائل الإنسانية دون أن يدخل الاعتبارات الأخلاقية كعامل أساس لتلك المسألة، فنجد أن هناك تداخلاً بين علم الأخلاق وعلم الاقتصاد كأساس، لهذا فأن الموارد الاقتصادية في المنهج الإسلامي يجب أن تقوم تلبية حاجات الفرد المسلم في ضوء المسلك الأخلاقي، فنجد أن الأخلاق قد ذابت في طوايا المشكلة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في مجتمعنا الحالي، وهذا ما اشار اليه ابن أبي الربيع في مفهومه عن الجانب الأخلاقي وعلاقته بجميع مرافق الحياة المختلفة بصورة عامة وعلى التصور الاقتصادي بصورة خاصة فالفيلسوف الأخلاقي حريص على ايقاظ الاحساس بالقيم "Sense of Value" سواء اكان ذلك لدى الفرد ام لدى الجماعة وهو يضع على عاتق كل فرد او جماعة بأن نأخذ مسؤولياته الأخلاقية في كل شي.

واخيرا فقد ابدع الفيلسوف المسلم في ابراز هذا الجانب حيث لم يترك شاردة ولا واردة عن الجانب الأخلاقي الا وذكرها وبتفصيل كامل.

غير ان البحث لا يتسع لذكر كلّ ما فصل به ابن أبي الربيع ولكي لا اخرج عن محور لدائرة التي اريد الوصول اليها وهي الجانب السياسي والاقتصادي عند هذا الفيلسوف.

**السير العقلية واهميتها في النشاط الاقتصادي :**

---

(1) ينظر، الفكر الاقتصادي بين المدارس الوضعية والمدرسة الاسلامية، عبد الموجود الصميدعي، ص97.

(2) العمل وحقوق العمال في الاسلام، باقر شريف القريشي، ص 114، نقلا عن النظام الشيوعي، ماهر نيسم، ص 21.

اما الباب الثالث من الكتاب فقد خصصه ابن أبي الربيع عن السير العقلية التي على الأنسان اتباعها ،لأدارة شؤون حياته بكفاءة وعدالة وفي المقدمة منها شؤون حياته الاقتصادية .

ويبتدأ الكلام في هذا الباب بذكر اقسام المخلوقات فيذكر اولها وهم الملائكة وهم الذين لهم عقل وحكمة، وليس لهم طبيعة ولا شهوة، اما القسم الثاني وهم الحيوانات، وهم الذين لهم طبيعة وشهوة، وليس لهم عقل ولا حكمة، والقسم الرابع وهم الجمادات وهم الذين ليس لهم عقل ولا حكمة ولا شهوة ولا طبيعة، ويدخل تحت ذلك النباتات ايضا. اما القسم الرابع فهو الإنسان الذي يشارك الملائكة والحيوانات في صفاتهم فهو يمتلك العقل والحكمة والشهوة والطبيعة، وتفصيلا لهذه الاقسام.

1. الملائكة – العقل والحكمة.
2. الحيوانات – الشهوة والطبيعة.
3. الجماد والنبات – لا يملك شي.
4. الأنسان – العقل والحكمة والشهوة والطبيعة.

وبعدها يذكر ابن أبي الربيع فضائل النعِم التي أنعمها الله تعالى على الإنسان وكان افضلها العقل، فبه خضعت له جميع الحيوانات، (فالعقل هبة الماجد الوهاب، والعلم والعمل درج العبد بالاكتساب)[1]، لهذا فان للعقل درجة عاليه عند الله تعالى فبه يحصل على الثواب وبه يستحق العقاب، فيقول الرسول (ﷺ) في قوله : ( لما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال وعزتي ما خلقت خلقا اعجب الي منك، بك اخذ، وبك اعطي، وبك الثواب، وعليك العقاب)[2].

لهذا يقول ابن أبي الربيع (من اعطى العقل فقد وجبت عليه الحكمة)[3] ويترتب على من يمتلك العقل امران العلم والعمل، ويقسم كل من العلم والعمل الى ثلاثة اقسام، ويفصل في كل قسم من هذه الاقسام الثلاثة ونذكر على سبيل المثال العلم مقسماً الى ثلاثة اقسام العلم الاعلى، العلم الاوسط، والعلم الاسفل والعلم الاعلى ينقسم الى قسمين العلم بالكتاب، وعلم التفسير، وينقسم علم الكتاب ايضا الى اقسام وعلم التفسير الى اقسام، وهكذا يقوم ابن أبي الربيع باعطاء تفصيل كامل عن جميع العلوم وفي نهاية المطاف يذكر ابن أبي الربيع عن غرضه في تبين هذه العلوم وتفصيلاتها ينتفع الناس بها ولكي يكون باستطاعة اي شخص أن (يميز

(1) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص 100 - 101.
(2) المعجم الاوسط، أبو القاسم سليمان بن احمد الطبراني، دار الحرمين، القاهرة، دط، 1415 هـ، تحقيق : طارق بن عوض الله بن محمد، ج 7، ص 190 – 191، (7241) وهو حديث غريب .
(3) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص 100.

بين محاسنها ومساوئها، وبين النافع لهم والضار منها، ويجتهد حينئذ في التمسك بمحاسنها لينال من منافعها الخير... والتحرز من مساوئها ليامن مضارها)(1).

ما يثير الاهتمام في هذا الكتاب هو الجانب الاقتصـادي الذي يتحدث عنه ابن أبي الربيع عندما يتطرق الى اقســـام العمل فبعد أن ذكر أقســـام العلم عاد ليذكر لنا اقسام العمل الثلاثة حيث أن القسم الاول مختص في سيرة الإنسان، واحتياجه الى الاموال الثلاثة :- الهواء، الطعام والشـــراب، الحركة، والســـكون، النوم واليقظة، الاستفراغ، الجماع، فالإنسان اذا ما اراد أن يحافظ على نفسه فأن عليه ب ( الكمية) وهي بأن ( يعدل مقدارها بحسب الحاجة بغير زيادة ولا نقصان)(2)، ويشير ابن أبي الربيع هنا مســـالة الاكتفاء المتوســـط من الحاجات، لهذا نرى أن هناك نوعين من الحاجات :

1. الحاجات المادية، وتشـــمل الحاجات الضـــرورية لبقاء الإنســـان ككائن حي، كالمأكل والمشرب والزاوج - كما تشمل الحاجات الاقتصادية ايضا كالحاجة الى المال والسكن والعمل، وجميع هذه الاشياء نجد أن الأنسان مجبول عليها لأنها تحقق له مطالب معيشته الضرورية – حاجاته اللازمة – لبقاء نوعه واستمرار جنسه، والواضح من هنا أن هذا الجانب يمثل الجانب المادي في حياة الأنسان (3).
2. الحاجات المعنوية، وهذه الحاجات متمثلة بالاشياء الروحية والنفسية معا، لأن النفس غير الروح، فلدينا حاجات نفســـية متمثلة، بالاخوة والأمان والحب والنجاح، ومنها تتفرع الحاجات الاجتماعية المتمثلة بالحاجة الى الاســـرة والجماعة والمجتمع والدولة ... الخ اما الحاجات الروحية، فهي التي تحث على الاعمال الصـالحة وتدعو الى ضـرورة النظر الى الاخر بوحي من العقيدة (4). فالإنسان كما هو محتاج الى الحب والأمان والتقدير والميل ( الى الجماعات لاشـباع حاجاته النفسية، فهو محتاج ايضـا الى بذل جزء من وقته في ذكر الله وفي الدعوة اليه لارضـــاء نوازعه الدينية والروحية، ومن الواضـــح أن جميع هذه الحاجات هي حاجات معنوية بحته)(5) .

(1) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع ، ص110.
(2) المصدر نفسه ، ص 112.
(3) ينظر، الحاجات البشرية، محمد البشير فرحان المرعي، ص 37 - 38 .
(4) ينظر، ننظم المجتمع في الخدمات الاجتماعية، يحيى حسن درويش، دار النهضة، القاهرة، ط 1، 1980م، ص 11، ينظر الفرق بين النفس والروح، كتاب الروح، شـــمس الدين ابي عبد الله محمد بن ابي بكر ابن القيم الجوزية، دار ابن عفان القاهرة 1416 هـ ، 1996م، ط 1، ص 293.
(5) الاقتصاد الاسلامي، محمد منذ قحف، دار القلم، الكويت، ط 1، 1979م، ص 39.

**اما ابن أبي الربيع فقد اشـــار الى الحاجات المادية فقط في هذا الجزء من النص اما الحاجات الروحية فإنه قد ذكرها في الاقســـام الاولى من الكتاب فنراها متوزعة بين الكلام عن وحدانية الله وباب الاخلاق.**

**اما القسم الثاني من سير الأنسـان فأنها متعلقة بخمسـة اشياء وهي المال، الزوجة، الولد، العبيد، والتدبير.**

**وهنا يقوم ابن أبي الربيع باعطاء مسـاحة واسـعة عن القســم الاول وهو المال، لأن المال هو عصب الاقتصاد العامل الرئيس في نشوء المدن والممالك فكلا من الحيوان والنبات بحاجة الى رعاية اما الحيوان فيحتاج أن يحفظ ويغذي ولكن من الحر والبرد واما النبات فيحتاج الى أن يزرع ويغرس ويسقى اذا فالفلاح يحتاج الى المربي والمربي محتاج الى الفلاح وكلاهما بحاجة الى النجار والحداد والى صـناعات اخرى والكل بحاجة الى المال وذلك هو السـبب في اتخاذ المدن والممالك [1] والكل محتاج الى الاخر (وكل واحدة من هذه الصـــناعات وإن كانت تامة في نفسها، فإنها تحتاج الى الاخر كما يحتاج بعض اجزاء السلسلة الى البعض)[2] لهذا وجب على ابناء المدينة الواحدة التعاون والتعاضد فيما بينهم ويشير ابن أبي الربيع هنا ايضا الى مسالة – تقسيم العمل الاجتماعي، في عملية التخطيط الاقتصادي وقد اعطيت تفصيلا كاملا عن اهمية تقسيم العمل الاجتماعي عندما تحدثنا عن الفارابي، ثم يشـير ابن أبي الربيع الى ضـرورة معرفة طرق اكتسـاب المال، وبما أن ابن أبي الربيع قد اقام مدينة على عقيدة التوحيد فإن هذه العقيدة لها مرتكزات اقتصادية في عملية اكتساب المال، لهذا فإن الإسلام يحرم كسب المال من الجوانب الآتية :**

**أ- الربا* :- أن الربا من الاعمال المحرمة في التشـريع الإسـلامي فقال تعالى : (يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ)[3] وقال تعالى (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)[4]**

**ب- اكل مال الغير بالباطل :- واكل مال الناس في الباطل حراما ايضـــا وتدخل تحته (السـرقة والاغتصـاب والاحتيال والغدر وتلقي الركبان .... جميع هذه**

**(1) ينظر، سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص 112.**

**(2) المصدر نفسه ، ص 112 – 113.**

*** وهو في الشـرع عبارة عن فضـل مال لا يقابله عوض في معاوضـة مال بمال وهو محرم في كل مكيل وموزون بيع مع جنســه ولته القدر والجنس ونعني بالقدر الكيل فيما يكال والوزن فيما يوزن فاذا بيع الميكل بالكبر والشـعير والتمر والملح او الموزون الذهب والفضـلة ما يباع بالاواقي بجنسه مثلا بمثل صح وان تفاضل احدهما لا يصح وجيده ورديئه سواء حتى لا يصـح بيه الجيد بالرديء مما فيه الربا الا مثلا بمثل ، ينظر الفتاوى الهندية والمســماة بالفتاوى العالمكيرية، وبهامش فتاوى القاضـــي خان، وهو للغمام فخر الدين حســن بن منصور الأوزجندي الفرغاني الحنفي، المطبعة الأميرية، 1310 هـ، ج21 ، ص 216 .**

**(3) سورة البقرة، الآية : 275.**

**(4) سورة البقرة، الآية : 276.**

الاشياء تدخل في باب اكل مال الغير بالباطل)، قال تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكم)(1).

ج- الاكتناز:- (وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ)(2)، والاكتناز هو عدم استثمار المال. فلا يمنع الشرع أن يكون الفرد غنيا بجمع المال لكن على أن يستثمر هذا المال في المشاريع الاقتصادية ليطبق مفهوم قوله تعالى (كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ)(3) .

د- الاحتكار:- والاحتكار من الاعمال المحرمة في الشرع الالهي لأنه حبس الاقوات عن الناس للغلاء، لهذا يقول الرسول ( ❐ ) (الجالب مرزوق والمحتكر ملعون)(4) .

وتعد هذه الطرق لكسب المال هي اشهر الطرق التي حرم الشرع الالهي كسب المال منها فضلاً عن ذلك فهناك طرق كسب للمال عن طريق إنتاج سلع محرمة كانتاج الخمر والمخدرات وغيرها التي تدخل تحت باب الحرام والمكروه والجنب لهذا يشير ابن أبي الربيع الى ضرورة كسب المال من الطرق المشروعة، ويضيف ابن أبي الربيع بأنه كلما احتاج الإنسان الى تقييم الاشياء، او الى تثمين الاشياء احتاج الى المال، إن طرق كسب هذا المال على أن يكون بطرق مشروعة وليس عن طريق – الجور – الذي يعدّه اول الطرق غير المشروعة ويتفرع عنه البخس في الميزان، والجحود للحق، المغالطة في الحساب، وثاني هذه الطرق – العار – كالشتم والصمغ والاهانة وثالث هذه الطرق – الدناءة – بأن يترك صناعة ابائة من غير عجز، او ينتقل من صناعة الى صناعة ادنى منها في الكسب المشروع. (5)

ومن ثم يفصل في طريق الحفاظ على هذا المال ونذكر بعض طرق منها

أ- أن لا يكون ما ينفق اكثر مما يكسب.

ب- أن يكون ما ينفق مساويا لكسبه.

ج- أن لا يكون يمد يده الى ما يعجز عن القيام به .

د- أن لا يستعمل ماله في شيء يبطيء خروجه عنه(6).

جميع هذه الميزات التي ذكرها ابن أبي الربيع للحفاظ على المال تدخل كعامل أساس في القواعد الاقتصادية مثلاً ، قد حدد ابن أبي الربيع في النقطة أ- مستويات الإنفاق لاغراض سد الحاجات للمنفق ولمن يعول، فلا ينفق اكثر مما يكسب بل

---

(1) سورة النساء، الآية : 26.

(2) سورة التوبة، الآية : 34.

(3) سورة الحشر، الآية : 7.

(4) سنن الدارمي، للدارمي، ج2، ص324، الرقم (2544)، وينظر، السنن الكبرى للبيهقي، للبيهقي، ج6، ص30، الرقم (10934).

(5) ينظر، سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص 113.

(6) ينظر، المصدر نفسه، ص 113 .

**ينفق حسب الحاجة وهو الحد الضرورة، على أن لا يتعدى هذا الحد الى مستوى غير مرغوب فيه فاذا اقتصر الناس على سد الرمق ومنعوا ما هو حق الفقير، نشات في المجتمع البطالة، وضعفت الاعمال، وخربت الدنيا وبخراب الدنيا يخرب الدين لأنها ثمرة الاخرة، ولكن هذا الحد – الضرورة – من الحدود التي لا يحبذها اكثر العلماء.**

**اما في النقطة – ب- فأن يذكر مستوى ثاني من مستويات الإنفاق وهو حد – الكفاية- او الوسط اي أن يتساوى مصدر الإنفاق مع مستوى الدخل وهذا المستوى هو المستوى الذي حدده الشرع الالهي بقوله تعالى : (وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا)(1) .**

**اما النقطة – جـ – وهذه نقطة تختص بإنفاق المال على الاشياء التي من المستحيل تحقيقها، بما لدى الفرد من راس المال، وهذه النقطة تدخل تحت – تحديد راس المال –.**

**اما النقطة – د- فلفت ابن أبي الربيع الأنظار الى الجانب العقلي في توظيف المال فيرى أن توظيف المال يجب أن يكون في مشاريع لها عائدات سريعة وليست عائدات بطيئة بحيث يحدث عند ذلك القضاء على راس المال المستثمر في المشروع وذلك بسبب خراجه البطيء والقليل في نفس الوقت.**

**ثم يتحدث وبصورة مفصلة عن طرق إنفاق المال فمنها الحسن ومنها السيء فالسيء منها اللؤم، التقتير، السرف، والبذخ، وسوء التدبير، وكل مفردة من هذه المفردات تدخل تحدث قاعدة من قواعد الاقتصاد الأسلامي وجميع هذه الصفات السيئة في إنفاق – المال – في غير ضرورة، واهمال الاهم من امور، وعدم معرفة مقادير الامور، والإنهماك في الشهوات واللذات، وتحدي المرء ما يتخذه اهل طبقته مباهاه، فالمال لا يحفظ صاحبه بهذه الاشياء، بل المال يحافظ على صاحبه اذا ما( قبل ايثار اللذات، .... ولا يعرف اللذات، ... ويعرف طرق الجميل)(2).**

**فاذا ما عرف المرء خلاف هذه الاشياء من معرفة ( الحق اللازم، معرفة مقادير استحقاق كل حال، وإنفاقه كرما لا تبذيرا ولا اسرافا، فاذا فعل ذلك، نسب الى كل خلق محمود)(3)، فيبين ابن أبي الربيع أن الأنسان حتى اذا ما اراد أن يزيد في الصرف اي يصل مستوى – التنعم (4) – مثلا فلا يكون هذا التنعم بذخا في غير محله بل يجب أن يعرف كرما للناس كاطعام الفقراء وكسوتهم طالما هو على قيد الحياة. واكرام الكريم ومعرفة قدره، وهذا الحد يطلق عليه الحد الاستهلاكي عند الاقتصاديين، اما الحد المستحب عند اغلب العلماء وهو حد ( الكفاية) فقد كان النبي (ﷺ) يسال ربه الكفاف والزهد في الدنيا وفيما فوق ذلك ( رغبة في توفير نعيم**

---

**(1) سورة الفرقان، الآية : 67.**

**(2) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص 114**

**(3) المصدر نفسه ، ص 115**

**(4) التنعم هو التلذذ والاخذ بحظوظ الدنيا، الفكر الاقتصادي بين المدرسة الوضعية والمدارس الاسلامية، عبد الموجود الصميدعي، انوار دجلة، بغداد، 424هـ، 203م ، د ط ، ص 274.**

الاخرة، وايثار لما يبقى على ما يفنى)[1] ، لهذا نجد (ﷺ) عندما عرض عليه ربه عز وجل أن يجعل له بطحاء مكة ذهبا، قال : ( لا يارب ولكن اشبع يوما، واجوع يوما، فاذا جعت تضرعت اليك وذكرت، واذا شبعت حمدتك وشكرتك)[2].

وبعدها يفصل ابن أبي الربيع في اسباب اختيار المراة، وطرق تربية وإنشاء الاجيال، وصولا الى اختيارالاعمال والمهن فمن الاعمال ما هو من الاعمال الرئيسة ومن الاعمال ما هو دونها، وبعدها يتحدث عن الحرف فمنها ما هو شريف ومنها ما هو خسيس*، ( وينبغي أن لا يدنس عرضه بصناعة دنيئة، وإن كانت حرفة ابائه)[3] فلا ينصرف الى صناعة خسيسة وإن كان قد ورث هذه الصناعة عن ابائه، وفي نفس الوقت نجده يحث اصحاب الحرف الشريفة على تطوير حرفهم ويعملوا على تطويرها، فيجب على كل صاحب حرفة أن ( يجتهد في الاحاطة بجزئيات صنعته وكلياتها، ليتقدم فيها ويبلغ غايتها)[4] وجميع هذه الاشياء تدخل تحت التخطيط الاقتصادي للمدينة، الإشارة الى إختيار الحرف بين الشريفة والخسيسة، والعمل على تطوير الحرف الذي له علاقة بالمنتج، هي عملية إقتصادية تسعى الى تطوير الاقتصاد وتنميته في اي دولة كانت حتى أنه يفضل الحرف التي تكون اقرب الى المدنية اكثر منها الى البداوة لكي يامن من جورهم [5] ، أي جور أهل البداوة.

ويعرض ابن أبي الربيع في هذا الباب ايضا اداب المرء مع الاباء، والعلماء، والرؤساء، والملوك، وطرق مجالستهم وطرق معاملتهم والاستفادة منهم ومعاملة الاخوة، وطرق مجالستهم واحترامهم والعطف عليهم، والاصدقاء، فيميز بين المخلص منهم فيعطي لكل واحد منهم صفاته الخاصة لكي يميز الصديق المخلص من الضار ويعطي له الصفات، ويذكر ابن أبي الربيع سلبيات وايجابيات كلا منهما، ويذكر كذلك الاعداء ويصنفهم بأصحاب الاحقاد، والحساد، ويصنفهم كل حسب درجته [6]، وهكذا حتى ينتهي هذا الباب بذكر محاسنهم ومساوئهم. ليبدأ باب السياسات.

**قسم السياسات ، اهمية الدولة ودورها الاقتصادي :-**

إن هذا القسم من اقسام الكتاب هو القسم الأهم في كتاب سلوك المالك نظرية إدارة الدولة عند ابن أبي الربيع، حيث يتطرق فيه ابن أبي الربيع الى اسباب العمران وعوامل ظهور المدن، وما هي مرتكزات الحكومة الصالحة واهم الاركان

---

(1) الاسلام والوعي الحضاري، اكرم ضياء العمري، دار المنار، جدة، 1407هـ - 1987م، د.ط، ص14.
(2) شعب الإيمان للبيهقي، البيهقي، ج21، ص343، الرقم (1022).
* وهي كل ما حرم الله من الاعمال .
(3) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص 123.
(4) المصدر نفسه ، ص123.
(5) ينظر، المصدر نفسه ، ص124.
(6) ينظر، المصدر نفسه ، ص 124 – 134 فيه يفصل ابن أبي الربيع هذا الاداب وطرق معاملة كل صنف من هذه الاصناف من الناس على حدى وما هي سلبيات كل واحد منهم وما هي ايجابياته، وطرق معاملتهم وايهم يستحسن ان يتخد صديقا وشريكا وايهم يستحسن ان يترك ويبتعد عنه الى نهاية هذا الباب باب السير العقلية.

**التي تقوم عليه الدولة المتمثلة في رئيس الدولة والرعية والعدل والتدبير، ومن خلال هذا الباب ايضا يقدم لنا ابن أبي الربيع رؤية سياسية شاملة لما ينبغي أن تكون عليه الدولة ويفتتح ابن أبي الربيع هذا الباب بالحديث عن الملوك، ووجوب طاعتهم وتوقيرهم، وهم في المقابل منقادون الى طاعة الله تبارك وتعالى لأنه لولا ارادة الله واختياره لما وصلوا الى ما وصلوا اليه ويستدل بقوله تعالى : (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ)[1] بل أنه يجعل إن من السعادة العامة هي طاعة الملوك ( فالسعادة العامة في تبجيل الملوك وتعظيمها وطاعتها)[2] ويرى أن في ذلك أجرين (اما احدهما فلما أنتهينا عليه من معرفة الخاصة، وكذلك الاخرة فيما يجب علينا من تقويم كل مائل، ورد كل نافر اليها)[3] .**

**وبعدهما يذكر ابن أبي الربيع اهم اسباب نشوء الدوله، حيث يعد أن اهم اسباب نشوء الدولة واتخاذ المدن وقيام السياسة في العالم احتياج الأنسان الى اشباع حاجاته من الغذاء، واللباس، والمسكن، والجماع، والعلاج، واشباع هذه الحاجات بحاجة الى اقامة الصنائع وتطويرها العلوم التي تتوفر بها هذه الحاجات، وبما أن الفرد لا يمكنه أن يقوم بايجاد جميع هذه الاشياء لوحده، فيحتاج الى غيره لمساعدته وإعانته على توفير ما لم يستطع هو على القيام به لهذا (افتقر بعض الناس الى بعض وبحاجة بعضهم الى بعض اجتمع الكثير منهم في موضع واحد)[4] وبمساعدة بعضهم البعض في المعاملات والاعطاء والعمل والصناعات والحرف، اتخذ الناس المدن، لكي يكون باستطاعة بعضهم مساعدة بعض بالنفع القريب وهنا يشير ابن أبي الربيع الى ميل الأنسان الى الاجتماع، لأن الأنسان لا يستطيع بيولوجيا أن يعيش منعزلا لوحده، وذلك لكي يحقق استمرارية حياته من الاكل واللبس والجنس، ولهذا نجد أن الباحثين في علم الاجتماع يربطون ( بين بيولوجية الإنسان وبين المجتمع الأنساني)[5] ، ويعيد ابن أبي الربيع هذا الاجتماع الى أنها صفة خلقها الله في داخل الأنسان وهو بذلك قد اعطى للاجتماع بعدا دينيا، واعطاها في نفس الوقت طابعاً إقتصادياً فالإشارة الى ضرورة إحتياج الناس الى بعضهم هي نظرية تقسيم العمل التي تقوم على إعداد كل فرد لعلم واحد فليس باستطاعة الفرد القيام بجميع الأعمال بل تقسم الأعمال بين أفراد المدينة ويقوم كل فرد بعمل خاص به فتتحقق بذلك نظرية تقسيم العمل في المجتمع الواحد، فتميز فكره عن اي تاثر**

---

**(1) سورة الأنعام، الآية : 165.**
**(2) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص 36 – 136.**
**(3) المصدر نفسه ، ص 136.**
**(4) المصدر نفسه ،ص 137 .**
**(5) تنظير السياسة، د. محمد طه بدوي، المكتبة المصرية، الاسكندرية، ط 1، 1968م، ص 60 .**

**بالافكار اليونانية [1] فقال : (إن الله عز وجل خلق الأنسان بالطبع يميل الى الاجتماع والأنس اذ لا يكتفي الواحد من الناس بنفسه في الاشياء كلها)[2] وبالطبع فإن هذا الاجتماع يولد لدى المجموعة الاختلاف في وجهات النظر او وقوع المظالم فيما بينهم لهذا فقد سن لهم رب العزة قوانين و (نصب لهم حكاما يحفظون السنن وياخذونهم باستعمالها، لتنظيم امورهم ويجتمع شملهم ويزول عنهم التظالم والتعدي)[3] ، ويعيد ابن أبي الربيع أن سبب هذا الظلم هو دخول الشر على الأنسان وهذا الشر يقع من :**

**أ- اما من نفسه :- فدفع ذلك بسلوك الطريق المحمود، وضبط النفس، واستعمال العقل في كل الامور.**

**ب- واما من اهل مدينته :- ويدفع ذلك باستعمال الشرائع، والسنن الموضوعة لهم واصلاح الكافة.**

**ج- واما من اهل مدينة اخرى :- ويدفع ذلك بالاسوار والخنادق والحراس، ثم اذا وقع المحاربة والقتال.**

**وهنا اريد أن اعود الى مسالة الاجتماع مرة اخرى، وهي أن ابن أبي الربيع عندما اشار الى ضرورة الاجتماع فإنه اراد سد ثغرتين مهمتين داخل المجتمع اولها:- سد حاجة الافراد من الغذاء والمسكن واللباس والجنس التي لا يستطاع توفرها الا بتعاون الاخرين، اما الحاجة الثانية او الثغرة الثانية وهي :- الدفاع الذي لايستطاع أن يتوفر على المستوى الجيد والمطلوب الا بتعاون الاخرين، وأنا اجد أن كلا المبدأين الذي جعل من اجلهما الاجتماع مرتبطاً احدهما باخر، فأن المبدا الثاني للاجتماع وهو الدفاع الجماعي مبدأه في الاول وهو اشباع حاجات الإنسان، فكلما اشبع الأنسان غريزة تطلع الى اشباع اخرى وطمع الى الاكثر فيبدا حينها التنازع الذي يكون دافعه روح الطمع والظلم وهي من الغرائز الإنسانية، فاذا ما تركت هذه الغرائز تربا حسب هواها، ازدادت النزاعات وتطور الى سفك الدماء فيعم حينها الاضطراب والفوضى، فياتي هنا دور الدفاع عن المظالم بطريقتين الطريق الاول :- باستعمال الشرائع والسنن الموضوعة لهم. والثاني :- بدفاع الاسوار والخنادق او القتال. وكلا الطريقتين يذكرها ابن أبي الربيع. ولاتقوم هذه الدفاعات الا بحاكم عادل او سلطة بالغة في القوة والباس الشديد، الذي يحب أن تتوفر خصائص القدرة والسلطة والسيطرة في الحكومة القائمة على تنفيذ هذه السنن والقوانين، فهي عن طريق ذلك تحقق السيادة المتمثلة في وجهيها الداخلي والخارجي، بفرض ارادتها**

---

(1) ينظر، تطوير الفكر السياسي، د. احمد محمد الاصبحي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1420هـ 2000م، ط1، ج 1، ص 457، وينظر الفكر السياسي في الاسلام، د. محمد جلال شرف، ص 112 .

(2) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص 137 .

(3) المصدر نفسه ، ص139.

**على كل من يعيش في كنفها من الافراد والهيئات[1]، متخذة من الدين والقيم والعادات والتقاليد ولاخلاق طريقا لها لان جميع هذه الاشياء ماهي الا نظم اقتصادية او سياسية او سرية ، فالقيم الاقتصادية مثلا تعين لكل فرد في المجتمع موقعه من عملية الانتاج ونصيبه في عملية التوزيع ، اما القيم السياسية فهي تعين لكل فرد موقعه من السلطة وموقع السلطة منه ، وهذه القيم السياسية والاقتصادية يمثلها شخص واحد في نظر ابن أبي الربيع هو الرئيس.**

**ان من اهم ما يثير الانتباه هنا هو ان فكر ابن أبي الربيع متأثر و بصورة واضحة بالدين الاسلامي لذا فانه يشير الى وضع السنن والقوانين من عند الباري عز وجل بعد ذكره لحاجة الناس الى الاجتماع، وبلا شك انه عند ما يشير الى هذه السنن والقوانين فانه قد قصد الشريعة الاسلامية[2], كما انه يلفت الانتباه الى ان الله تبارك وتعالى هو الذي ينصب الحاكم، والسبب في قوله هذا على ما اعتقد ، هو ان الله تبارك وتعالى يصطفي انبياءه ورسله (اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ )[3] فكذلك قد اقتضت قدرته ان يجعل خلفاء في الارض يقيمون سننه ويعملون بقوانينه لهذا نجده يستدل بقوله تعالى (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ ) وهؤلاء الخلفاء الذين يختارهم الله هم الذين يوصلون السنن الى البشر ، وبتطبيق هذه السنن من قبل الحكام سوف يسود العدل ويرفع الظلم عن الناس ، لهذا يريد ابن أبي الربيع من القائم على امور الحكم ان يزيل الظلم والتعدي والفساد. وقد ذكرنا سابقا ان امور الشر والفساد تقع من امور ثلاثة وذكرنا طرق معالجتها.**

**اما الامور الاخرى التي يذكرها ابن أبي الربيع حول رئيس المدينة ، هي ان يكون افضل الناس دينا و اخلاقا ونسبا ، لان الذي يقوم على امور الحكم يجب ان يلتزم اولا بسنن الله وقوانينه ، فيجب على الحاكم ان يكون اول الملتزمين باوامر الله تبارك وتعالى لهذا يقول (فان من نهى عن شيء او امر بشيء ، فالواجب ان يظهر ذلك في نفسه اولا ثم في غيره)[4] لهذا يشترط ان يكون الحاكم هو افضل الناس ، فانه ان لم يكن افضلهم لما التزم دينيا واخلاقيا وتطبيق القانون عليه اولا ثم على الشعب ثانيا.**

**وكذلك يرى ابن أبي الربيع ان من الضروري ان يكون للمدينة او المدن المتعددة رئيس واحد وهو لايؤمن بقضية تعدد الرؤوساء وذلك لان كثرة الرؤوساء**

---

**(1) ينظر، في المجتمع ونظم الحكم، محمد عبد المعز نصر، دار نشر الثقافة، الاسكندرية، ط 1، 1966م، ص 115.**

**(2) ينظر، الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع، د. ناجي التكريتي، دار الشؤن الثقافية، بغداد، ط 3، 1987م، ص 22.**

**(3) سورة الحج، الاية : 75.**

**(4) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص138.**

تفسد السياسة وتوقع التشتيت[1]، ويرى كذلك ان من يعين في منصب من مناصب الادارة في الدولـه ان يكون ســامعا مطيعا، لهذا فعلى اعوان الحاكم ان يكونوا (ســامعـيـن مـطـيـعـيـن مـنـفـذيـن لـمـا يصـدر عـن امره ، حتى يكونوا كالاعضاء له يستعملهم كيف شاء)[2] وهذا يعني ان الحكم الأول والاخير لرئيس المدينـة ومـا على الوزراء والقـائمين على ادارة امور الحكم الا السمع والطاعة.

وأجده في ذلك قد خالف الالتزام بالســنن والقوانين التي الزم الحاكم في الالتزام بها ويذكر بأنها الشرع الالهي والشرع الالهي يقضـي بقوله تعالى (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ )[3] وقوله تعالى (وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)[4] فقد جعل الله الشـورى اصـلا عاما في شـؤون المسلمين فما لم يرد فيه نص شـرعي ، فالشـورى هي اسـاس اختيار الحاكم وقاعدة مراقبة سـلطانه وبها يتبين للشـعب حقوقه وواجباته[5] ونجد ان ابن أبي الربيع قد تجاهل هذا الامر، ولعل تجاهله لامر الشورى يعود الى الظرف الذي كانت تعيشــه دولته في ذلك الوقت فقد كانت تحتاج الى الحزم والشـدة والتفرد في اختيار القرار الصـائب، اكثر منها الى الشـورى ، والله اعلم .ليس دفاعا عن ابن أبي الربيع لكنه حقيقتة قد غيب الشورى التى هي من اهم اسس قيام الفكر السياسي لدى المسلمين , وهو يدعو الى الالتزام بالسنن والقوانين المتمثلة بالشرع الالهى.

لهذا فقد كان نظام الدولة في فكر ابن أبي الربيع قائماً على اســاس الحاكم الواحد، وهو بهذا يدعو الى شـكل من اشـكال الحكومات وهو الشـكل – المونـاركي Monarchie - وهذا النوع من الحكم هو نظام حكم الفرد الواحد هو الملك [6]، ولم يرضَ ان يكون شــكل الحكم عنده قائم على حكم الصــفوة المختارة او القلة المتميزة او مكانة او نسباً، وهو بذلك، قد خالف الفارابي في نظرته عن الحكم حيث يقر الفارابي بتعدد الرؤوساء وتعدد وجهات اصدار الحكم.

ان فكر ابن أبي الربيع في قيـام الـدولـه على الرئيس الاوحد و معـه جهـاز يتولى التنفيذ فقط، وحاجة الدولة الى هذه الرئيس الاوحد لتطبيق العدل والقيم بين الشعب .يعود الى تاثر ابن أبي الربيع في نوع الحكم القائم إن ذلك – العصر العباسي – حيث كان الحكم في العصــر العباســي قائماً على نظام الرئيس الواحد، ولهذا الرئيس حرية التصـرف كيفما يشــاء، فهو خليفة الله في ارض الله، اذا فالخليفة هو القوة المتنفذة عن الله تعالى، وبما ان الله تبارك وتعالى هو الذي يختار خلفاءه، فان

---

(1) ينظر، المصدر نفسه، ص139.
(2) المصدر نفسه، ص 138.
(3) سورة الشورى، الآية : 38.
(4) سورة آل عمران، الآية : 159.
(5) ينظر، الفكر السياسي، فؤاد محمد شبل، الهيئة المصرية، القاهرة، 1974م، ط 2، ج، ص 136.
(6) ينظر، الفكر السياسي في الاسلام شخصيات ومذاهب، محمد جلال شرف، ص 212.

ارادة الخليفة هي من ارادة الله تعالى وهو حر في ارادته بما ارادته من ارادة الله ، فان حرية ارادته تعكس حرية الله وتجسمها بين عباده فمن اراد شيئا من الخليفة فليدع الله[1] وقد برع الخليفة ابو جعفر المنصور في تجسيد هذه الصورة في خطبة له يوم عرفات يقول فيها: (ايها الناس انما انا سلطان الله في ارضه ،اسوسكم بتوفيقه وتسديده ، وانا خازنه على فيئه ، اعمل بمشيئته واقسمه بارادته واعطيه باذنه . قد جعلني الله عليه قفلا اذا شاء ان يفتحني لاعطياتكم وقسم فيئكم وارزاقكم فتحني، واذا شاء ان يقفلني اقفلني. فارغبو الى الله ايها الناس وسلوه في اليوم الشريف .... ان يوفقني للصواب ويسدد في الرشاد ويلهمني الرأفة بكم والاحسان اليكم ويفتحني لاعطياتكم وأقسم أرزاقكم بالعدل عليكم انه سميع مجيب)[2] . فهذه هي احدى صور الخليفة الملك ، فنظام الحكم في الاسلام قد انتقل من الخلافة القائمة على الشورى الى الملك القائم على القوى والغلبة ، ويبتدأ هذا الحكم منذ عهد معاوية ابن ابي سفيان[3] وانتهاء بالدولة العباسية التي كان ابن أبي الربيع احدى اهم فلاسفتها الذين عاشوا في كنفها وتاثرو بها فظهر ذلك في كتاباتهم وبصورة واضحة وكما نرى.

لهذا نجد ابن أبي الربيع يدعو الى نظام الحكم الواحد الذي له النفوذ وحرية التصرف، وما على الرعية الا السمع والطاعة.

- شروط اقامة المدينة او الدولة

يشترط ابن أبي الربيع شروطاً ستة لاقامة المدينة او الدولة وهي :

1- سعة المياه المستعذبة .
2- اماكن الميرة المستمدة .
3- اعتدال المكان وجودة الهواء .
4- القرب من المراعي والاحتطاب .
5- تحصين منازلهم من الاعداء والذعر .
6- ان يحيط بها سواد يعين اهلها [4] .

واذا ما استقرت هذه الشروط الستة فاننا نجد ابن أبي الربيع يلتفت الى اهمية النشاط الاقتصادي لقيام الدولة والمدينة ، فجميع هذه الشروط لها ارتباط

---

(1) العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، س 20، ص 338.
(2) تاريخ الامم والملوك، ابو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العالية، بيروت، ط ، 1986م، ج4، ص 533.
(3) ينظر، العقل السياسي العربي، د.محمد عابد الجابري، ص 231، وينظر الفكر السياسي في الاسلام محمد جلال شرف، ص 171.
(4) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص 152.

**قوي بالجانب الاقتصادي فإنه يريد أن يقيم دولة ذات إقتصاد عالٍ وقوي تستطيع من خلاله أن يكون للمدينة اكتفاء ذاتي فلا تحتاج الى شق مشاريع المياه الى المدينة مثلا اذا كانت بعيدة عن مصدر الماء او حفر الابار ولكلا الحالتين لهما تكاليف مادية ضخمة فيما يؤثر على وضع المدينة الإقتصادي سلبياً، وكذلك اختيار الاراضي السهلة على المناطق الجبلية العالية، وهنا يشير ابن أبي الربيع الى العامل الجغرافي ومدى تأثيره سلباً وإيجاباً على عملية النمو الإقتصادي. فالمدينة اذا كانت في الجبال قلت تجارتها وصعب توصيل ما يلزم لها وهذا ايضا له جانبه الاقتصادي الخاص ، فضلاً عن مراعاة انشاء المدن قرب المراعي وذلك لأكتفاء اصحابها بالرعي عن شراء الأعلاف وعدم تعب المواشي في السير لمسافات طويلة، وخوفا عليها من الحلات الاضطرارية في اللجوء الى مسكنها اذا ما حصل طاريء، وانتهاء بان يحيط بها سواد يعين اهلها كاختيار منطقة يكثر فيها الملح مثلا وباستطاعة أي فرد من افراد المدينة ان يصنع هذا الملح ويعمل على بيعه وتصديره . وبالمحصلة فان ابن أبي الربيع كان احد اهم عوامل قيام الدولة او المدينة لديه هو العامل الاقتصادي فيجب ان تكون الدولة قوية ومنتعشة في اقتصادها ، فاذا ما حل فيها طارىء فيكون باستطاعتها ان تقاوم بقوة عواملها الاقتصادية.**

**ثم اذا كانت المدينة قد نشأت فعلى الحاكم امور مهما يجب ان يوفرها لأهل المدينة، ليكون لها اكتفاءً في الحاجات وعدم الخروج الى المدن الاخرى لتلبية حاجاتهم، وهذه الامور التي يجب على الحاكم ان يوفرها للمدينة او سكانها :**

**1- ان يسوق اليها الماء العذب لتشرب ، حتى يسهل تناوله من غير عسف.**
**2- ان يقدر طرقها وشوارعها ، حتى تتناسب ولا تضيق.**
**3- ان يبني فيها جامعا للصلاة في وسطها ، ليقرب على جميع اهلها .**
**4- ان يقدر اسواقها بحسب كفايتها ، لينال سكانها حوائجهم من قرب .**
**5- ان يميز قبائل ساكنيها ، بان لا يجمع اضدادا مختلفة متباينة .**
**6- ان اراد سكنها فليسكن افسح اطرافها، وان يجعل خواصه كنفاً له من سائر جهاته.**
**7- ان يحوطها بسور خوف اغتيال الاعداء ، لانها بجملتها دار واحدة.**
**8- ان ينقل اليها من اهل العلم والصائع بقدر الحاجة لسكانها حتى يكتفي بهم ويستغنوا عن الخروج [1].**

**ويوجب ابن أبي الربيع على الحاكم ايضا اقامة المزارع و الامصار لتعمر بها بلدته . اما المزارع فهي ( اصول المواد التي يقوم بها اود الخلق )[2] ويلزم فيها امور مختلفة منها القيام بمصالح المياه لتنفع بها القريب والبعيد ، وكف الاذى عنهم لكي لا ينشغلوا به عن عملهم، وتقدير ما يوخذ منهم حسب ما حدد الشرع . هذا يجب ان يتوفر في المزارع التي لها ريع على البلدة.**

---

**(1) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص 154.**
**(2) المصدر نفسه ، ص 151 – 152.**

**اما الامصـــار فهي ( الاوطان الجامعة ، وهذه الاوطان بحاجة الى عدة امور ايضـا ، وهي ان يسـكنها اهلها طلبا للدعة والسـكون ومراعاة توفير المياه ، وان تحفظ الامور فيها من الاســتهلاك ، ومراعاة الحريم والخدم من الانتهاك ، وتوفير فيها ما تدعو الحاجة اليه من متاع وغيرها ، وان لا يتعرض من هو قائم عليها الى الكسب وطلب المادة [1] .**

**فاذا ما انعدمت فيها احدى هذه الامور فهي ليست اهلا للاستقرار، ولا يمكن لاهلها العيش فيها لمدة طويلة . بل ربما تتعرض للهجرة . فلا تصبح اوطانا. ويشير ابن أبي الربيع الى نقطة المياه في اكثر من نقطة وذلك لما للماء من منزلة اساسية في إقامة النشاط الزراعي والصناعي وفي انشاء العمران وفي تيسير الاستقرار اذا توفر بالمزارع والحقول وفي المعامل والمصانع، منه انطلاق للعمل وانتعاش للجهد وتوصل للسعي الى الرزق ، واذا قطع او تناقص كسرت اسواق العمل وانتشرت فيه البطالة ، وضـــمرت موارد الرزق ، وختل العمران بين البوادي والمدن ، فالماء ضروري لاقامة معالم العمران وانشاء الحواضر والقرى وضمان الاستقرار للسكان ، ويعد الماء احد اهم العوامل التنافســية بين قطاعي الانتاج الزراعي والصـــناعي لهذا يقوم التنافس (في اســتدعاء بين ميادين الانتاج الاقتصـــادي في القطاعين الصناعي والزراعي وبين الاحتياجات المدنية عن انتشار المدن وتفاقم عدد سكانها وعن تزايد مسـتويات الاسـتهلاك المدني تبعا لارتفاع مسـتويات الدخل وتحسـين ظروف العيش) [2] .**

**كما يشــير هنا ابن أبي الربيع الى ضـــرورة الالتفات الى الإنتاج الزراعي وبيان اهميته في النشـــاط الاقتصـــادي ، وذلك لمقدرته على توفير الموراد النقدية واستخدامها في الاحتياجات الاساسية للتنمية الاقتصادية، من خلال التوسع في إنتاج المحاصيل النقدية – اي المحاصيل التي تتسم بالمقدرة التصديرية – فضلاً عن ذلك فإن القطاع الزراعي يؤدي الى تطوير وزيادة كفاءة إنتاج العمل واليد العاملة، كما يعمل القطاع الزراعي في نمو القطاعات الاخرى[3]، ففي حالة نمو الإنتاج الزراعي، فإن هذا سـوف يتطلب زيادة الطلب على السـلع الإنتاجية او الاســتهلاكية للعامل الزراعي مما يؤدي الى أنتعاش القطاعات الاخرى، كنمو إنتاج الالات الزراعية وزيادة إنتاج الاســمدة اما اذا تراجع العمل في القطاع الزراعي فسوف (نشاهد الحدادين .... قد خبت نيران اكيارهم وجثت على السندان المطارق، وهاجر البشــر ملامح اعمالهم، اذا قلت المحاريث ...، وشـــاهد النجارين قد تعطلت مناشــيرهم ومربوعاتهم عن معالجة اذرعة المحاريث وايدي الفوؤس وســـدائل**

---

**(1) ينظر، ســـلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ، ص 152، وينظر، التفكير السياسي في الاسلام، ومحمد جلال شرف، ص 216.**

**(2) مجتمع العمل، مصطفى الفيلاني، ص 489.**

**(3) ينظر، مقدمة في الإقتصاد والتنمية، سالم توفيق النجفي، محمد صالح القرشي، دار الكتب، الموصل، دط، 1408 هـ - 1988م، ص136-137.**

**الثيران)، وفي نفس الوقت فإن للإنتاج الزراعي اثره المهم على السوق ففي بعض الدول نلاحظ زيادة القيمة الشرائية في مواسم جني المحاصيل الزراعية وجميع هذه النشاطات اجملها ابن أبي الربيع عندما ما اشار الى ضرورة اقامة المزارع لما للقطاع الزراعي اهمية في عملية التنمية في العملية الاقتصادية. فضلاً عن ذلك فإن الاهتمام بالقطاع الزراعي يعطي اكتفاءً ذاتياً لأهل المدينة التي يشير اليها بعبارة هو اغلب قوت اهل المدينة وهذا ما أشير اليه ابن أبي الربيع قائلا بأنها ( اصول الموارد التي يقوم بها أود الخلق)[1] .**

**وبما أن الجانب الزراعي يرتبط بالجانب العمراني فإن ابن الربيع يشير الى اهمية الجانب الزراعي مع الجانب العمراني – إنشاء المزارع والامصار – موضحا أنه لا يمكن النهوض بالجانب الصناعي والعمراني مالم يستكمل الجانب الزراعي لكي يكون بمقدوره سد حاجات المواد الغذائية الضرورية لاهل المدن لهذا قدم الجانب الزراعي على الجانب الصناعي والعمراني.**

**فضلاً عن ذلك فإن ابن أبي الربيع يشير الى الجانب العمراني ومدى تاثيره على العوامل الاجتماعية والاقتصادية، فانتعاش السوق مرتبط بالجانب العمراني، فضلاً عن ذلك اهمية أبناء العمران فهو عامل لزيادة القوى العاملة وتنشيط الجوانب الاقتصادية الاخرى، اي كل من له للأنسان ( متاعا ايام حياته بقراره عليها، واغتذائه بما اخرج الله منها من الاقوات والثمار، والغذاء بما خلق الله فيها من الملاذ وجعلها من بعد وفاته لجثته كفنا، ولجسمه منزلا وقرارا)[2]، وعلى هذا فإن القصد الاسمى من المحنة اقترفت ببداية الحياة البشرية في الارض، فهبط بسببها من الجنة، فقد استخلفه، وقد خص الله الأنسان بهذا الشرف وفضلهم على الملائكة بدليل قوله تعالى (وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَ)[3]، فاقتضت حكمة الله تعالى بأن يكون الأنسان خليفة في الارض رغم اسبقيته بالمعصية، وأنبائه بالتوبة، وهو الذي يعمر الارض، فكان ذلك مؤهلا بين الصلاح والفساد وبين الخير والشر، حتى اعدّ البعض أن عمارة الارض هي احدى مقاصد الإنسانية من خلق الله للإنسان كالعبادة والخلافة[4]. لذلك اعطى الله تعالى الإنسان كل الامكانات والخصائص الروحية والعقلية، لكي يكون بمقدوره أن ينجز مهمته الاستخلافية على الارض، فجعله حراً في ارادته، واختياره بين العدل والظلم وبين الحق والباطل، وبمقدوره أن يغير العالم، ومكرما احسن تقويم[5].**

---

**(1) سلوك المالك في تدبير الممالك، ص154.**

**(2) جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار التوفيقية، القاهرة، دط، دس، تحقيق : هاني الحاج، مج 1، ص312.**

**(3) سورة الزخرف، الآية : 60.**

**(4) ينظر، مجتمع العمل، مصطفى الفيلاني، ص514 وهو رأي للدكتور يوسف القرضاوي.**

**(5) ينظر، البعد القيمي في السوق الإسلامي، د. جاسم الفارس، مجلة آفاق إقتصادية، ص32.**

**لا يفوتنا أن مبدأ الاستخلاف الإسلامي هو مبدأ تعمير الارض، فالإنسان هو خليفة الله في الارض، بعثه الله لتطوير الارض وإعمارها ، وتذلل الصعاب امامه عن طريق منحه القدرات والمهارات العقلية والجسدية التي تمكنه من تحويل القوانين الكونية التي يكتشفها الى تطبيقات وصناعات مختلفة لعمارة الارض فقال تعالى : (هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا) (1).**

**ثم لا ننسى أن الإنسان له ارتباط وثيق بالارض لذا وجب عليه تعميرها، فيمشي في مناكبها يطلب من خيراتها مبتغيا فيها من فضل الله، لأن حياة الإنسان تجري على ظهر الارض، ولم تنتقل حياته الى احدى الكواكب الاخرى، فيها تتمثل صورة الحياة والموت، فمن جوفها خرج الإنسان وفي مهدها يعود، ومنها يبعث يوم القيامة (مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى)(2) .**

**(1) سورة هود، الآية : 61.**
**(2) سورة طه، الآية : 55.**

- **الدخل القومي في مدينة ابن أبي الربيع**

**لقد عالج ابن أبي الربيع ما يعرف اليوم بالدخل القومي الذي يعكس حجم ارادات الدولة وإنفاقاتها في احد معانيه المتداولة في الفكر الاقتصادي،لهذ يعدها علماء الاقتصاد من علامات الازدهار الاقتصادي [1] . لقد علج ابن أبي الربيع هذه القضية كاقتصادي رائع، فلا يخلو حال الدخل اذا قوبل بالخروج من أحوال ثلاثة :**

**اولها :- أن يفضل الدخل على الخروج وذلك هوالملك المستقيم والتدبير القويم، ليكون فاضل الدخل معرضا لوجوه النوائب معدا.**

**ثانيا:- أن يقتصر الدخل عن الخروج، وذلك هو الملك المختل والتدبير المعتل، فتدعوه الحاجة الى العدول عن لوازم الشرع ويؤول الى العطب.**

**ثالثا:- أن يتكافا الدخل والخروج حتى يعتدل، وذلك يكون في زمن السلامة مستقلا، عند الحوادث معتزلا [2] .**

**إن هذه النقاط الثلاثة التي ذكرها ابن أبي الربيع لها تماس قوي بمسالة الدخل القومي للدولة والحث على الاهتمام بهذا الجانب لما له من اهمية في عملية تنمية الدولة، وهذا ما نلمسه عند اغلب الدول المتقدمة في الوقت الحالي وهو العمل على نمو او الزيادة التلقائية في معدلات الدخل القومي [3].**

**واصبحت تهتم بتقديرات الدخل القومي وطرق توزيعها لما في ذلك من مدلولات اقتصادية مهمه في مجالات الرفاهية الاقتصادية، والى ضرورة تحليل ودراسة العوامل المؤثرة في هذه التقديرات عند وضع السياسة الاقتصادية للدولة [4] .**

**وهذا ما أراد أن يشير اليه ابن أبي الربيع عندما تحدث عن قضايا الداخل والخارج، ومستويات تاثيرها الاقتصادي على المدينة، فقد طرح قضية الاقتصاد والاستثمار، وقضية الصادرات والواردات وأثرهما على الدخل القومي للدولة، في حالة زيادة احدى الجوانب على الاخر او تعادلهما ففي حالة التوازن، نجد أن هناك تساوياً بين الادخار والاستثمار، وهذا الوضع التوازني يتحقق حينما يتساوى المقدار الذي امتنع اصحاب الدخول عن إنفاقه على الاستهلاك (الادخار) مع المقدار الذي قرره اصحاب الاعمال إنفاقه على (الاستثمار) في النشاط الإنتاجي خلال فترة زمنية معينة[5]، هذه هي حالة التوازن اما في حالة تراجع الاستثمار وكان اقل من**

---

**(1) ينظر، مدخل للفكر الإقتصادي في الإسلام، سعيد سعد مرطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1425هـ - 2004م، ص46.**

**(2) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص153.**

**(3) ينظر، مدخل للفكر الإقتصادي في الإسلام، سعيد سعد مرطان، ص47.**

**(4) ينظر، مباديء الإقتصاد، عبدالوهاب أمين، زكريا عبدالحميد شاه، دار المعرفة، الكويت، دط، 1983م، ص61.**

**(5) ينظر، الإقتصاد الدولي، عبدالرحمن يسري أحمد، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، دط، دس، ص194.**

الادخار فهذا سوف يؤدي الى تناقص في معدلات الدخل القومي واذا حصل العكس فإننا سوف نحصل على زيادة في معدلات الدخل القومي، لهذا نعد عملية الادخار والاستثمار من العمليات المؤثرة على الدخل القومي.

كما أن هنالك قضية اخرى تؤدي دورا مهما في عملية زيادة ونقصان الدخل القومي وهي عملية الصادرات والواردات، والذي جسده ابن أبي الربيع بالداخل والخارج – فاذا ازدادت الواردات على الصادرات فإن ذلك سوف يؤثر سلباً على نطاق الدخل القومي. فإن استهلاك سلع مستوردة يعني أن المستهلكين يقتطعون جزءاً من الدخل الذي يتسلمه من قطاع الإنتاج في بلده ليسلموه الى قطاع الإنتاج في البلد الاخر، وهذه العملية تزيد من دخل قطاعات البلد الاخر، وفي نفس الوقت الى تسرب من تيار الدخل المتدفق الى قطاع الإنتاج القومي، وبالنتيجة كلما زاد الاستثمار ضعف تيار الإنفاق في الدخل وضعف بالتالي الإنتاج القومي(1) مما ينعكس سلبيا على الدخل القومي ويعرضه للتناقص فكلما زاد الإنفاق على الواردات فإنه سوف يؤدي الى وصول قطاع الإنتاج الى الصفر، ووصول الدخل المتدفق الى الصفر، ووصول مستويات الدخل القومي الى الصفر ايضاً.

اذا فصادرات البلد تحقق دخلا لقطاع الإنتاج القومي والذي ينعكس ايجابيا على الدخل القومي، والواردات تحقق دخلا لقطاع الإنتاج للبلد الاخر فينعكس سلبيا على الدخل القومي، وهذا ما اراد أن يشير اليه ابن أبي الربيع وللكل بصورة موجز ومختصرة.

واذا ما تأملنا بعض اهم الواجبات التي يوجبها ابن أبي الربيع على الحاكم، اذا ما أنشأ المدينة ،كالاهتمام بالسوق مثلا، او نقل اهل العلم اليها مثلاً،او إنشاء المزراع والأوطان. فإن جميع هذه الاشياء او الواجبات تؤدي دورا مهما في عملية الدخل القومي، جميع هذه المشاريع الاستثمارية لها علاقة بموضوع الطلب لأن مقدار الدخل القومي والاستخدام يتوقفان على حجم الطلب الكلي مجموعة الطلب الاستهلاكي والطلب الاستثماري(2) ، واذا ما استقرأنا اغلب الواجبات التي يشترطها ابن أبي الربيع على الحاكم ومن ضمنها الشروط الاخيرة الثلاثة فأن جميعها لها علاقة بالطلب الاستهلاكي والطلب الاستثماري، لهذا يعد ارتفاع المعدل الاستثماري من اهم العوامل المؤثرة في عملية التنمية الاقتصادية ونمو الدخل الحقيقي.

كما يؤكد ابن أبي الربيع على عامل مهم في عملية نمو الدخل القومي وهي عملية نقل اهل العلم والصنائع بقدر الحاجة، وهذه من النقاط المهمة في عملية زيادة الدخل القومي من خلال الاقتران بعملية التقدم التقني وزيادة مهارات وكفاءة

(1) ينظر، المصدر نفسه، ، ص195-196.
(2) ينظر، الفكر الإقتصادي بين المدارس الوضعية والمدارس الإسلامية، عبدالمجيد الصميدعي، ص430.

**العمال والإنتاج [1]، ولا ياتي هذا الا من خلال نقل كل ما هو جديد في العلم والمعرفة وتطوير الحرف والصناعات، وهذا ما يشير اليه اغلب الاقتصاديين لأن عملية التجديد هي لب عملية النمو الاقتصادي وهي بالتالي تعمل على رفع معدلات الاستثمار الذي يرفع من نمو الدخل القومي.**

**وهذا ما يشير اليه ابن أبي الربيع قبل سبعة قرون من الزمن وكانه يتكلم بلغة المفكرين الاقتصاديين في الوقت الحالي.**

**اما تلك الالتفاتة المهمة التي يشير اليه ابن أبي الربيع وهي عملية الاهتمام بالسوق، فالدولة المنتجة يجب أن يتوفر لها السوق الذي له القدرة على استيعاب منتجاتها، وذلك لأن ضيق السوق الداخلي والخارجي سوف يؤدي الى اعاقة الاستثمار وبالتالي الحد من معدلات التنمية [2].**

**لهذا يعرف الاقتصاديون السوق بأنه (منطقة يكون فيه المشترون والبائعون على اتصال وثيق ببعضهم البعض، اما مباشرة او عن طريق الوسطاء بحيث تؤثر الاسعار المدفوعة في اي جزء من السوق على الاسعار في اي جزء اخر)[3].**

**وتعبر السوق كذلك مجال لممارسة القيم في دائرة النشاط الاقتصادي بعامة وتحديد الاسعار بخاصة [4].**

**واشارة ابن أبي الربيع الى ضرورة السوق لأنه من خلال السوق يمكن تطوير الانتاج من خلال المنافسة بين المنتجين بالاعتماد على السعر والجوده.**

**والسوق ايضاً يعمل على توفير الاحتياجات الفعلية في الحاضر والمستقبل, وتوفر مساحة واسعة من فرص العمل [5]، فضلاً عن ذلك فأن السوق يولد العلم والمعرفة لدى المنتجين لما يرغب به المستهلك ( وهذا يعني أنه بمقدور المنتج التعرف على قرار المستهلك الذي يمثل غايته وذوقه ومقدرته)[6]، ومن خلال السوق يمكن كذلك تحديد العناصر الإنتاجية في البلد عددهم وكفائتهم، ومن خلال السوق يمكن معرفة كيفية توزيع الموارد الاقتصادية [7]، وللسوق خاصية استثمار الاموال في كثير من المشاريع التجارية، الذي يعد عنصراً مهماً في عملية زيادة الدخل القومي ايضاً، بل عدّ بعض الاقتصاديين بأن السوق هو من اهم وسائل الاتصال [8] بين كثير من المجتمعات المختلفة.**

---

**(1) ينظر، مدخل للفكر الإقتصادي الإسلامي، سعيد سعد مرطان، ص253.**
**(2) ينظر، التنمية الإقتصادية في الإسلام، د. عبدالرحمن يسري، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، دط، 1401 هـ، ص105.**
**(3) أصول الإقتصاد، أحمد أبو إسماعيل، ص219.**
**(4) ينظر، البعد القيمي في السوق الإسلامي، د. جاسم الفارس، ص87.**
**(5) ينظر، المباديء العامة في اداراة القوى العاملة، منصور احمد منصور، ص 102.**
**(6) ينظر، مقدمة في اقتصاد التنمية، سالم توفيق النجفي، ص 39.**
**(7) ينظر، محاضرات في مباديء الاقتصاد، محمد خليل برعي، ص 225.**
**(8) مباديء الاقتصاد، عبد الوهاب الامين، ص 32.**

**تستند الرؤية الاقتصادية عند ابن أبي الربيع ليس فقط الى الجانب العقلي في اواسط النشاط الاقتصادي وإنما الى اسس الشريعة كذلك .**

**فالإسلام ينبذ الاسراف والتبذير ويدعو الى الاعتدال في الإنفاق فقال تعالى : (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا)(1) ويحرم الأسلام كذلك الاكتناز فقال تعالى : (وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ)(2) ، لهذا يقول سيدنا على ( كرم الله وجهه) ( اربعة الاف درهم فما دونها نفقة وما فوقها كنز)(*) لهذا يقول الرسول (ﷺ) : ( أن الله لم يأمرني بكنز الدنيا ولا اتباع الشهوات ... ولا أكنز دينارا ولا درهما، ولا اخبىء رزقا لغد (**))(3) فلا يجمع المال خوفا من الفقر فهو سوء ظن في الله، ولا يجمع لنعيم الدنيا وشهواتها ولذاتها فإنه سوف يدخل تحت قول الرسول (ﷺ) :( شرار امتي الذين غذوا بالنعيم فربت عليهم اجسامهم)(4) .**

**فمن خلال هذه المنطلقات الإسلامية نجد أن الأسلام ينبذ الاسراف والاكتناز، فأنه بالمقابل يدعو الى العمل والإستثمار، حتى أنه رفع العمل الى مستوى العبادة والجهاد في سبيل الله، فكما هناك استثمارللأموال فهناك استثمار للإنسان و هو ايضاً له جانبه المهم في الدخل القومي.**

**فالتعليم بأنواعه و التدريب و تحسن المستوى الصحي و الغذائي للافراد و تنميته و تحسين الجهاز الاداري يسهم في عملية الإنتاج والرفع من معدل التنمية وزيادة الدخل القومي(5).**

**لقد اجاد ابن أبي الربيع في معالجة الابعاد الاقتصادية لمدينته الوقعية مبناً اهميتها في إنجاز العمران على اتم صورة .وهو ما اثبتة التجارب الحضارية المعاصره التي اعتمدت الاقتصاد منطلعاً لنهضتها .**

---

(1) سورة الاسراء، الآية : 29.
(2) سورة التوبة، الآية : 34.
(*) مصنف عبدالرزاق، أبو بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني، المكتبة الإسلامية، بيروت، 1403 هـ ، ط2، تحقيق : صهيب عبدالرحمن الأعظمي، ج4، ص109، الرقم (7150).
(**) مسند عبد بن حميد، عبد بن نصر أبو محمد، مكتبة السنة، القاهرة، 1408 هـ - 1988م، ط1، تحقيق : صبحي بدري السامرائي، ج1، ص259، الرقم (816).
(3) جامع البيان في تفسير القرآن، الطبري، ج1، ص125.
(4) المستدرك على الصحيحين، للحاكم، ج15، ص46، الرقم (6492)، شعب الإيمان، للبيهقي، ج12، ص155، الرقم (5429).
(5) ينظر، مدخل للفكر الاقتصادي في الأسلام، د.سعيد سعد مرطأن، ص 255

- **أركان الدولة في فلسفة ابن أبي الربيع**

**وتقوم أركان الدولة عند ابن أبي الربيع على اربعة عناصر مهمة**

**اولها:- الملك، رئيس الدولة.**

**ثانيا:- الرعية، الحاشية، والشعب.**

**ثالثا:- العدل، اقامة العدل بين الناس.**

**رابعا:- التدبير، تدبير شؤون الدولة بجميع فروعها السياسية والاجتماعية والاقتصادية.**

**أ- الملك : يرى ابن أبي الربيع أن المدينة لابد لها من عقل مدبر واحد، وقد بين ذلك فيما سبق، فيكون هذا الملك على راسها ويدير شؤونها بعقل حكيم ويتحقق هذا العقل في الملك الفاضل الذي يسوس نفسه بذكر الله وشكره، ويضع نصب عينيه اقامة العدل، ليكون ممن اختصهم الله بكرامته (1).**

**ويظهر من هذا أن ابن أبي الربيع يؤمن بنظرية – التفويض- الآلهي للحكام وذلك من خلال ما مكن الله لهم في البلاد ويخصهم بكرامته، فيعطيهم حق حكم العباد، كما يوجب على رعيتهم – الشعب – وعلى اختلاف طبقاتهم علماً وجاهاً بطاعته لأن هذه الطاعة للحكام تمثل أعلى غايات سعادتهم (2) . ويشترط ابن أبي الربيع أن تتوفر في هذا الرئيس ستة شروط هي :**

1. **الأبوة : هو أن يكون من أهل بيت الملك، قريب النسب ممن ملك قبله، ذلك بسبب الإتفاق عليه.**
2. **الهمة الكبيرة : وحصول ذلك بتهذيب الأخلاق النفسانية وتعديل القوة الغضبية. وذلك لا يكاد ينال المُلك الا به.**
3. **الرأي المتين : وحصول ذلك بالبحث والنظر في تدابير السلف وأخبارهم وتجاربهم. وذلك أن ما من أمر الا وهو معرض لمكيدة.**
4. **المصابرة على الشدائد، وحصول ذلك وتمكنه منه باظهار الشجاعة والقوة واستعمالها، وبذلك يستقيم له أمر الملك وقهر الأعداء.**
5. **المال الجم، وحصول ذلك له باستعمال العدل في الرعية ودوام العمارة. وبه قوام المملكة ودوامها.**
6. **الأعوان الصادقون، وحصول ذلك بالتلطف بهم، ودوام الإلتفاف والإكرام. وبهم يشتد عضد الملك ويقوى قلبه.**

**ويقوم ابن أبي الربيع بعد ما ذكره لنا، صفات الرئيس بذكر السياسات التي يجب أن يسير عليها الرئيس، في نفسه، وبدنه، ومع خاصته، ورعيته، وسياسة حروبه وسياسته في نفسه يجب أن تسير كما يأتي :-**

---

**(1) ينظر، تطور الفكر السياسي، أحمد محمد الاصبحي، ج 1، ص 463.**

**(2) ينظر، الفكر السياسي في الأسلام، د. محمد جلال شرف، ص 218-219.**

1. **يجب أن يقسم نهاره، فأوله لذكر الله تعالى وشكره، وصدره للنظر في امر الرعية ووسطه لأكله ومنامه، ولذاته ولهواته.**
2. **أن يكون حكيما او ملتمسا للحكمة.**
3. **أن يكون قدوة للرعية.**
4. **ينبغي أن لا يفرح اذا مدح بما ليس فيه، لا يحزن اذا عيب بما ليس فيه.**
5. **لا يجز عن مما لا بد منه، لا يأتي الأمر في غير حينه.**
6. **يجب أن يحافظ على الشكر ويحرص على الإحسان.**
7. **ينبغي أن يكون جيد الحدس والتخمين، ولا يغيب عنه حال من الأحوال.**
8. **أن يجعل الحق، والعدل أمامه، ويمثل ما يأمرأنه به.**
9. **وليقابل الخطاء من الناس بالصواب الذي في جوهره [1] .**

**ونلاحظ من خلال هذه الشروط أن ابن أبي الربيع، يشترط على الرئيس أن يكون حكيماً أو أن يكون ملتمساً للحكمة فيذكر ابن أبي الربيع ( أنه عندما سأل الاسكندر حكيماً : من يصلح للملك؟ فقال له : اما بملك حكيم أو ملك يلتمس الحكمة)[2]، أما الفارابي فإن الحكمة يجعلها شرطاً أساسياً في الحكم، ويشير كذلك الى أن على الرئيس أن لا يشغل وقته بتوافه الأمور لهذا اشترط عليه أن يقوم بتقسيم وقته لان الوقت شيء ثمين. أن يكون مثالا يحتذي به في الدين والأخلاق وامامة العدل، وأن لا يكون ممن لهم روح الغرور عند النصيحة فتأخذه العزة بالأثم، ويجب أن يتحلى بالذكاء والفطنة والعقل الرشيد. ومن ثم يذكر ما يجب في سياسة الملك في بدنه.**

**ب- سياسة بدنه**

1. **ينبغي أن يقهر شهواته، فمن كان عبدا لها لا يستحق الملك.**
2. **ينبغي أن لا يطلق لنفسه اللذات الا ما كان جميلا.**
3. **يجب أن يكون معرى من الشر، من شراسة الأخلاق ولينها.**
4. **ينبغي أن لايكون كسولا، ولابطيء الحركة، ولا متغافلا.**
5. **ينبغي أن لا يعرف احدا مبيته ومنامه.**
6. **ينبغي أن يكون شديد القوة عالما بالفروسية.**
7. **ويحسن أن يكون حسن الصورة مقبول الشكل.**
8. **ينبغي أن يكون كامل الأعضاء، تاما لها، متمكنا من الحركة.**
9. **يجب أن يترك الملك لمن يأتي بعده أعمر مما تسلمه.**
10. **أن لا يركبن قبيحا، ولا اثما، ولا يتكلف ما لا يضره تركه.**
11. **وأن يتصفح في ليله أعمال نهاره، فأن الليل أجمع للخاطر.**

---

**(1) ينظر، سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص 139 – 1400، وينظر، تطور الفكر السياسي، د. أحمد محمد الأصبعي، ج1 ، ص 465.**
**(2) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص 139.**

12. أن يقدم مصالح ما يقلده على مصالح نفسه لعود صلاحه اليه [1] .

ج- سياسة الخاصة

وقد اشترط ابن أبي الربيع شروطا يجب أن يأخذ بها الملك تجاه خاصته من الذين لهم وزنٌ في ملكه، وهم الخاصــــه، والمقربين من الملك والقائمين على ادارة الدولة معه، والداخلين في قصـره، والمطلعين على بعض أمور الملك وأطلق عليهم اســم ســاســئي المملكة، وهم الوزير، والكتاب، والعامل. فينبغي عليه أن يعمل بما يأتي :-

1. أن يدل العيون عليهم ســـراً وجهراً، ليعرف أخبارهم وأســـرارهم. وهذه النقطة بالذات تشير الإنتباه والتساؤل فلماذا يضع العيون عليهم سرا وجهرا فهذا يدل على أنه على الملك أن يكون دائم الحيطة والحذر حتى من المقربين اليه. لكي لا يخرجوا أســـرار الملك أولا، ولكي لا يحيكوا المؤامرات من ورائه، فيكون بذلك قد قبض على زمام مملكته بشـــدة وحيطة وحذر، وأما دس العيون جهرا وهي ليعلم خاصته أنه لا يخفى شيء على الملك وليفهم مدى قوة سلطأنه، بحيث يعلم عنهم حتى أسرارهم والله اعلم.
2. ويجب أن يرفق بهم، ويحميهم كما يحمي نفسه، ولا يؤاخذهم بتقصير مالم يضر [2].

وهنا يشير ابن أبي الربيع ايضا الى عنصر مهم في ديمومة حكم الملك، بمراعاة هؤلاء الخاصـــة بأن يوفر لهم احتياجاتهم، ويقدم لهم الحماية كما يقدمها لنفســه ليكون بالمقابل مخلصـين له ولملكه، وأن لا يتجاوز عن بعض تقصـيراتهم ما لم تضـر طبعاً بالصـالح العام، وأن يجعل مســاكنهم قرب مسـكنه ليكونوا له أقرب ويميزهم عن العامة.

3. ومن تأكدت حرمته منهم، رفع منزلته، ورعى حقه، حاضراً وغائباً.
4. لا يقبل قول ساع، إلا بعد التحقيق واليقين[3] .

ويشير ابن أبي الربيع الى وجوب مراعاة المخلصين منهم، والرفع من شأنه غائبا كان أم حاضرا، ولا يقبل شاهد غيرهم عليهم الا بعد التحقق والتيقن، ولا يقدم احدهم على الآخر الا بقدر الحال، لكي لا يكون تمايزا بينهم ويثار سخط الباقين.

5. ويجب أن يحسن الى الطبيب إحسانا كثيرا، فإنه امينه على نفسه [4] .

ويرى ابن أبي الربيع أن على الملك أن يراعي من هو مســـؤول عن متابعة صحة الملك، فالطبيب له خصوصية مميزة عن باقي خواصه، وهو المسؤول

(1) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص 139 – 140.
(2) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع ، ص 141.
(3)المصدر نفسه ، ص 141.
(4) المصدر نفسه ، ص 139.

**عن اعطائه العقار الخاص به اذا ما مرض، فبمقدور الطبيب أن يعطي عقارا او سما للملك ولا يظهر على الملك الا بعد حين، لهذا يرى ابن أبي الربيع أن على الملك أن يحسن الى الطبيب ويجزي عطاءهٌ، لأنه هو الأمين على نفس الملك.**

6. **وينبغي أن يتخذ الملك جليسا من أعقل الناس وأحكمهم وأرشدهم وأعلمهم، ويقوم على الملك على قضاء مصالحم لينتفع بهم في خلوته، وكذا الندماء وهم أصحاب خلوته ايضا.**

**د- سياسة جمهور الرعية**

**ويشترط ابن أبي الربيع على الملك سياسة خاصة يجب أن يراعيها اتجاه الرعية وهي :-**

1. **أن يجتهد في استمالة قلوبهم، وجعل طاعتهم رغبة لا رهبة.**
2. **وليبتديء بالنفقة عليهم، ثم باطماعهم في الرفعة لديه وقرب المنزلة.**
3. **وينبغي أن لا يغفل عن البحث بلطيف الاخبار حتى يقف على اسرارهم.**
4. **ويجعل محبتهم له اعتقادا دينيا لا طمعا في اعراض الدنيا.**
5. **ينبغي أن يعرف أكثر أخلاق رعيته ليؤهل كلا لما يصلح له.**
6. **يجب أن يعرف اخبار مجاوريه من الملوك، وأن يشحن ثغوره بالرجال.**
7. **يجب أن يتعهد بجنده بجوائزهم، ولا يحوجهم الى رفع قصة اوشكوى.**
8. **ينبغي أن يسمع قول القائل، والمقول فيه، ثم يعاقب الباغي.**
9. **ينبغي أن يخلع على من ادخل عليه سرورا، لينشر عنه الذكر الجميل.**
10. **يجب أن يتفقد عمارة بلده، واسعار اهله، واحوال اقواتهم.**
11. **يجب أن يخلي الرعية من وعد ووعيد، وايقاع، وأنجاز، ورجاء وخوف.**
12. **يجب أن يكون آثر الاشياء عنده بسط الخير للناس، وأن يعمهم بفضله.**
13. **ينبغي أن لا يجمع المحسن والمسيء بمنزلة واحدة، فيزهد أهل الأحسان.**
14. **ويجب أن يحسم أسباب التنازع، ولا يسهل لهم التحرز لثبت الكلمة.**
15. **ولينه عن اعتقاد رياسة غير رياسته، ليرجع الامر بأسره اليه.**
16. **ينبغي أن تعم سياسته سائر أهل مملكته، وليعاقب على الصغير من الذنب ويعفو عن الكثير.**

**إن الملاحظ من فكر ابن أبي الربيع أنه يريد أن يرسم للملك سياسة ليتمتع بالقوى والحكمة والفطنة والذكاء في معالجة جميع الأمور وأن مرجع جميع ما في مملكة الملك يجب أن يعود اليه، لهذا فإن ابن أبي الربيع يحاول أن يعطي للملك هيبة وقوة لا تضاهى، على أن تكون هذه الهيبة والقوى مكتسبة من امرين، اولها من الدين، فهو يحاول أن يطغي الجانب الديني في مسئلة طاعة الملك، وهذا الامر له تماس بموضوع العقيدة. فالملك يطاع بامر من الله، (أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)(1)، اما الامر الثاني، وهو كسب مودتهم وحبهم، فتكون الطاعة بذلك مبنية على الجانب الديني الذي يمثل الامر والجانب العاطفي والذي يمثل الحب، واذا ما بنيت طاعة الملك على هذين الامرين كانت الطاعة للملك عمياء، لهذا يرى أن طاعة الملك يجب أن تربى على اعتقادٍ دينيٍ، وليس طاعة مبنية على كسب المال اي العامل المادي الدنيوي بجميع فروعه.**

**(1) سورة النساء، الآية : 59.**

ويأخذ ابن أبي الربيع اخلاق الرعية بعين الاعتبار، ليضع كلا حسب منزلته وبما يحمله من اخلاق فيرى أن الأشـــخاص الذين يريد الملك أن يوليهم على امصاره، يجب أن يتعرف على اخلاقهم فهم صورة الملك وممثليه.

وعلى الملك أن لا يجهل امور الملوك المجاورة لمملكته، لهذا فإن ابن أبي الربيع يوجب عليه أن يعلم امور الدول المجاورة له فيعلم مواطن قوتها وثغراتها، ويعرف في نفس الوقت مناطق ثغرات بلده لكي يغطيها بالرجال، لتصـــعب على طامعيها.

وأن على الملك أن يجتهد في مراعاة الجند ويتعهد لهم بكثرة العطاء،ولا يدع احدهم بحاجة او عوز فهم عماد دولته وقوتها حارســـيها في نفس الوقت على الملك أن لا ينسى الجانب الثاني من ملكه وهم الرعية، فلا يهمل جانب على حساب الجانب الآخر، فكما ينصـــب اهتمامه على رعاية الجند والجيش فيجب أن يراعي مملكته من خلال إعمار البلد وتقدم عمرانها ومعرفة اقوات الشعب، وهنا أيضاً نراه يشـــير الى الجانب الاقتصـــادي الذي تديره الدولة في عمارة البلدان وتجديد البنيان وإنشاء المخطط له كما أن عليها أن تقدر الحدود وبين ما يصرف فيه من اموال وما تدع التصـــرف فيه للفرد [1]. فتعمير البلد وقيام البنان دليل ايضـــا على عظمة الملك ودليل قوته وليس القوة في الجيش فقط.

ويرى ابن أبي الربيع أن على الملك أن يحسم الأمور المتنازع عليها ولا يدع مجالا للجدل اذ الفصل في القضـــايا، والقطع فيها من اختصـــاص الامام والدولة فلا يحق لغير الامام القطع في الامور وبت فيها [2] لأنه هو الرئيس وهو الملك ولا رئيس ولا ملك غيره، ويجب أن يعمم ذلك على جميع اطراف مملكتـه، ويطبق القانون على الجميع صـــغيرا كان ام كبيرا، وتحاســـب الرعية على ارتكاب اصـــغر الذنوب، ولكن عفو الملك يجب أن يكون أقرب، وهذا ما قصده ابن أبي الربيع بقوله يعاقب على الصغير من الذنب ويعفو عن الكثير. فيطبق القانون على أصغر الأخطاء في المملكة، لكن عفو الملك يكون أكثر في مرتكبي الذنوب والمخالفات الأصـــغر، وهذا الجانب ايضا يبرز مدى قوة الملك وملكه ومدى حلمه وشجاعته وكرمه.

هـ- سياسة الحروب

أن من يقرأ سياســـة الحروب التي يضـعها ابن أبي الربيع للملك يجد أن ابن أبي الربيع يصـــيغ نظاما أمنيا ســـريا في داخل الدولة أو خارجها اي على أعداء الملك، ويفرض الملك أن يخصص ميزانية خاصة لهذا الجهاز، وهذه الشروط :

1. ينبغي أن يعلم حال العدو في كل ساعة بالجواسيس ولا يغفل امره.

---

(1) ينظر، المعتزلة، والثورة، ومحمد عمارة، المؤسسة العربية، بيروت، ط 2، 1984

(2) ينظر، المغنى في ابواب التوحيد، ابو الحسن عبد الجبار الاسد ابادي. قاضي القضاة عبد الجبار، المطبوعات العربية، القاهرة، 1378 هـ – 1957م، ج 2، ص 97.

2. ينبغي أن يخفي اخباره عن عدوه بكل ممكن، ويسترها عمن يخاف سريرته.
3. ينبغي أن يبذل المال العظيم في مخادعته، ومخادعة اصحابه واستمالتهم.
4. ينبغي أن لا يثق بمستأمن من جهة العدو، الا بعد خبرة حاله، وصفاء نيته.
5. واذا قوي عدوه واستظهر، فالصواب أن يسير، ويلقاه بنفسه بعد احكام امره.
6. وأن كان دونه، فليخرج اليه من يثق ببأسه، وشجاعته ونجدته، ونجابته.
7. ينبغي أن يجعل في مقدم عسكره من الامور المزعجة ما يذهل اصحاب العدد.
8. ويحتل في ايقاع العذاب بهم، اما بقطع المياه عنهم او القناطر او النار.
9. يجب أن يجعل على كل عدة معلومة من عسكره رئيسا من شجعانهم ومجربيهم.
10. ينبغي أن يتخذ كمينا ولا يهمل خبره، ويحذر مع ذلك كمين الاعداء.
11. يجب أن يستصغر عدوه ويقابله بما يقابل الامر العظيم، اذ لا يعول على غيب الزمان.

إن ابن أبي الربيع عندما وضع سياسة الحرب، فإن هذا لا يعني أنه يقر هذه السياسة كحالة دائمة، بل نستطيع أن نعدها حالة مؤقتة بعد أن نستنفذ جميع سبل السلام مع من يحاول الاعتداء على دولة الملك، وهذا مخالف لما وقع فيه بعض المستشرقين حينما اتهموا الإسلام بأنه يبقى في حالة حرب مع الدول غير الاسلامية وعلاقتهم تكون مبنية على علاقة حرب دائمة. لهذا نجدهم يقولون إن العلاقات الدائمة مع الدول غير الأسلامية تقوم على الحرب، وأن العلاقات الاستثنائية تتمثل في حالة الهدنة, وأن الدافع لاستمرار الحرب هو الجهاد في سبيل الله، وأن العلاقات السلمية تنحصر دائرتها في دار الإسلام [1], كانت حجتهم. بذلك أن بعض الفقهاء كتبوا عن موضوع دار الحرب.

إن هذا الكلام لا يصح أن يستدل به لأن دار الحرب كانت في زمن الرسول (ﷺ) حين دعا الرسول (ﷺ) المشركين الى هداية الإسلام فلم يستجيبوا له بل آذوه وأصحابه وأخرجوهم من ديارهم فلم يبق إلا أن يمكن لدعوته، ويمنع الاضطهاد عن اتباعه، وأن يحمي حرية العقيدة، لأن الأسلام يدعو الى السلام ولا بد من القتال لحماية الإسلام [2]، ومن هنا فإن القتال لم يكن اختيارا وإنما كان مفروضا، ثم أنهم لم يدخلوا بالقتال مع المشركين الا بعد أن اذن لهم الله بأنهم ظلموا فقال تعالى : (أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ)[3].

---

(1) ينظر، افتراءات المستشرقين على الأسلام، الدكتور يحيى مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1425 هـ – 2004م ، ط1، ص 211 – 112.
(2) ينظر، العلاقات الدولية في الأسلام، محمد ابو زهرة، الدار القومية، القاهرة، ط 2 ، 1960م، ص49.
(3) سورة الحجر، الآية : 39.

**وخلاصة القول أن حقيقة العلاقات الدولية الإسلامية هو السلم. وان بتعاليم الدستور الاسلامي هي – دار السلام[1] - و مما لا شك فيه فان فلسفة العلاقات الدولية الاسلامية تحترم حقوق اي دولة كانت، حقها في ان تكون سيدة نفسها ٬ و حقها في الدفاع عن ارضها و سيادتها، و لا فرق بين دولة راقية او حتى مبتذلة[2].**

**أما السياسة التي صاغها ابن أبي الربيع في حالة الحرب و كما اشرنا سابقا فإنه يرى ان من واجب الملك ان يحتاط في هذه الظروف فينشر العيون في جميع ارجاء ملكه، والى داخل ارض العدو، ويبذل الاموال في سبيل اضعافهم وان وجد عدوه قد تمكنه قوته فاولى ان يخرج اليه بنفسه فذلك اقوى لعزيمة جيشه وحافزا لهم على النصر، وهنا يشير ابن أبي الربيع الى العامل النفسي في رفع هِمم مقاتلين جيشه، وينبغي ان يضع الملك في مقدمة جيشه من هي اقوى صنوف الجيش واشرس الرجال واشجعهم، وهاهنا ايضا يشير ابن أبي الربيع الى العامل النفسي في ادخال الرعب في صفوف العدو وكسر شوكتهم وما له هذا الجانب من تأثير على تحقيق النصر، لهذا يرى ان من اللازم ان تكون مطالع الجيش من الاشياء المزعجة للعدو فيذهل العدو وتمتلكهم الرهبة ويرى ان من فطانة الملك ان يختار هو محطة التقاء الجيشين فيختار ساحة لقائهم قبل قتالهم، فاذا ما اختار ساحة يعرف هو مناطق ثغورها محطات وارداتِها من الماء والغذاء والنار، فيقطع عنهم هذه الاشياء فلا بد من النصر ان يكون حليفه لانه انهكهم قبل لقائهم، او محاصرتهم في مكان يصعب عليهم دخول الغذاء والماء والغذاء وفي كلا الحالتين فللملك النصر.**

**ويجب على الملك ان لا يأمن غدر العدو بالكمائن، ولا يصتصغر عدوه مهما كان فان كان ضعيفا بعدده فبالامكان ان يصبح قويا بعد مرور الزمن فلا فرق بين العدو ضعيفا كان اوقويا صغيرا كان ام كبيرا.**

**وبعد هذه الخطط العسكرية التي يرسمها ابن أبي الربيع للملك يجد قارؤها ان من وضع هذه السياسة لا بد انه قد خاض معارك كثيرة بما يمتلكه من هذه السياسات العسكرية. ولكن ابن أبي الربيع كان فيلسوفا لا اكثر.**

**وبعد ان يذكر ابن أبي الربيع هذه السياسة في فنون الحرب البدنية المعتمدة على القوة والحرب النفسية المعتمدة على الخوف والرهبة. يذكر لنا ابن أبي الربيع ملاحظة مهمة التي اعدّها احدى اهم النقاط التي يذكرها ابن أبي الربيع في سياسة الملك الحربية وهي ان على الملك ان ( يجعل المحاربة اخر حيله، فان النفقة فيها من النفوس وفي غيرها من المال)[3], وهذه الملاحظة ترد على من يدعي أن سياسة الفكر الاسلامي قائمة على العصبية والعدوان وسياسة الحرب، فالحرب يجب ان تكون اخر سياسة ضد العدو، لانها هدر في الطاقة البشرية والطاقة المادية**

---

**(1) ينظر، الفكر السياسي العربي الاسلامي، د. فاضل زكي محمد، الدار الاهلية، بغداد، ط1 ، 1970م، ص197.**
**(2) ينظر، العلاقات الدولية في الاسلام، محمد ابو زهرة، ص 52.**
**(3) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص 144.**

وكلاهما يدخلان تحت العامل الاقتصادي في بناء الدولة، فالاولى استغلال هذه الطاقات في تعظيم دولته بناءً وتعميراً وتقدماً، لا في حروبها فيؤدي الى خسرانها.

لهذا فان افادت الحيلة ربح ماله وحقن دماء جيشه، وان اعيت حارب بعد ذلك وان تحقق له النصر او السلم فينبغي ان ينشر ذلك بين الناس ليعم الامان والاطمئنان ويستئمن الناس على انفسهم، وقسم الغنائم على رعيته ان غنم، وينبغي على الملك متابعة اي اشاعة تشاع بين الناس بعد الحرب عن عدوه ويعاقب مخترعها، لان الاشاعة وان شاعت فانها تاتي لصالح الملك وليس لعدوه، فان سمع بها العدو فربما تتجدد الحرب وتقرع طبول الحرب من جديد، لهذا يوصي ابن أبي الربيع بمعاقبة من هو مسؤول عن اصدارها فان سمع العدو رضي بما قضى الملك، وعم السلام(1).

**الركن الثاني من أركان الدولة – الرعية –**

ويقسم ابن أبي الربيع الشعب الى عدة أقسام وكما يأتي :

أ- المتألهون : هم الذين اقتصروا على العبادة والزهد، ويوعظ العالم بترهيبهم وترغيبهم.
ب- الحكماء : وهم العارفون بالعلوم الحكمة، كالطب والنجوم والحساب والهندسة.
ج- علماء : هم حملة الاثار وخلفاء الانبياء، اليهم يرجع في التحريم والتحليل والتفسير والتاويل.
د- ذوو انساب : هم اهل الشرف والجاه والقدر، كلما كثروا في المملكة كانوا انبل، وهم عدة الملك.
ه- ارباب الحروب : وهم حرسة المملكة، وبهم تدفع الاعداء وتؤمن غوائلهم وبهم تفتح المدن والممالك.
و- عمار الاسواق : هم صناع واتباع، بهم تتم امور الناس، وينالون حوائجهم من قرب.
ز- سكان القرى : هم مثمرو الحرث والنسل والزرع والغرس، وباقي الناس تحتاج اليهم (2) .

ونلاحظ ان للعلم اهمية كبيرة في عملية تقسيم المجتمع عند ابن أبي الربيع فنجد انه يعطي للشعب تقسيما قائما على المكاسب العلمية والاخلاقية لهذا سوف نجده انه يقسم سكان القرى الى عده اقسام لانهم ليسوا من سكان المدن، وبالطبع فان سكان القرى يكونون متطبعين بطابع البداوة الذي يغلب عليه نوع من الجلفة في الاخذ والعطاء والتعامل، فيختلفون عن سكان المدن بالطبع والعادات والتقاليد.

---

(1) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع ، ص 146.
(2) المصدر نفسه، ص 147 – 148.

**لهذا نجد ان طابع العادات والتقاليد قد يغلب طبع الدين عندهم، فتكون عاداتهم القبلية تطغى على كل شي :**

**ويقسم ابن أبي الربيع هؤلاء الى ثلاثة اقسام وهم :**

1. **أخيار أفاضل.**
2. **اشرار اراذل.**
3. **متوسطون [1] .**

**اما الصنف الاول فانهم اخيار محبون للخير، مبغظون للشر ويوصي ابن أبي الربيع باكرامهم والرفع من شأنهم، اما القسم الثاني، فيشبههم بالسباع، فلا ينفع معهم نصح ولا تأديب اما القسم الثالث والاخيرفهم اصحاب المكاسب، فهم يميلون الى الاصلاح مرة والى الفساد تارة اخرى [2].**

**ويضع ابن أبي الربيع سياسة خاصة في التعامل مع هذه الاصناف من الرعية، كاشغالهم في صناعاتهم، حتى لا يجدوا مجالا للمفسده، فيجعلهم عنصرا منتجا وفعالا في المجتمع بدلا من ان يكون آفة عليه فيشغلوا عن المفاسد والخوض في امور السلطان، وعلى الملك ان يعمل على تتريكهم كثرة التعرض للمظلوم وذلك بفتح باب الشكوى للمظلومين، وان يحتاط منهم فمنهم، الخارجون على الملك ومنهم قطاع الطرق وفي المقابل فان ابن أبي الربيع يوجب اشياء على الرعية تجاه الملك وهي :**

1. **ان لا يشرعوا في شيء من نعت السلطان وتتبع اسراره.**
2. **ان لا يدعوا النصحية في الله تعالى، اذا اراد الاقدام على امر غير جميل.**
3. **وليجتهدوا في تحسين العدل عنده وتزيينه، وتقبيح الجور وتهجينه.**
4. **وذلك انما يجب على خواصهم وعلمائم، اما غير هؤلاء فليس لهم ذلك.**
5. **واذا عرض لهم مكروه من بعض خواصه، فلا يتعرضوا له دون التألم الى سلطانهم.**
6. **واذا اتفق له سرورٌ وفرح أظهروا الاستبشار، بقدر ما في طاقتهم.**
7. **واذا عرضت بلية او حزن، فليشاركوه في حزنه وليساعدوه على ما هو فيه.**
8. **وليجيبوه اذا دعا في ليل او نهار، ولا يخالفوا له امرا، وليعتقدوا ذلك دينا.**

**وهناك امور مهمة يشير اليه ابن أبي الربيع التي تقع على عاتق الرعية، فمنها التي جد افضلها هي عدم ترك النصيحة في الله، فالواجب ان ينصح الملك امتثالا لقول الرسول الكريم (□) عندما قال ـ الدين النصيحة ـ قلنا : لمن قال : ( لله ولكتابه ولرسوله ولأمة المسلمين وعامتهم) [3].**

---

**(1) ينظر، سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع ، ص 148 – 149.**

**(2) المصدر نفسه ، ص 149 – 150.**

**(3) الجامع الصحيح، البخاري، ج1، ص30، الرقم (56)، صحيح مسلم، الإمام مسلم، ج1، ص74، الرقم (54).**

**فقد اعطى ابن أبي الربيع الواجبات التي اوجبها على الرعية طابعاً دينياً لهذا فانه يشير الى ان هذه النصيحة توجه من قبل خواص الملك وعلماء دولته. اما غير هؤلاء فليس لهم ذلك.**

**اما الامر الثاني في هذه الواجبات وهو الامتثال لنداء الملك ويعطي ابن أبي الربيع هذا الامتثال طابعاً دينياً ايضا لانه يوجب الاعتقاد الديني للامتثال لامر الملك. فيقول وليعقتدوا ذلك دينا وقد بينا ذلك سابقاً. ونلاحظ ان ابن أبي الربيع لم يعطي استيضاحا كاملا ولم يفصل تفصيلا كاملا في هذه الواجبات وهذا ما يثير الانتباه.**

**فاما انه يرى ان هذه هي واجبات الرعية تجاه الملك لا غير، او انه قد وضع الكتاب لسلوك المالك تجاه شعبه ورعيته ولم يضعه الكتاب سلوك الرعية تجاه الملك، ولهذا فانه لم يطل ولم يفصل في هذا الركن من اركان الدولة.**

**الركن الثالث من اركان الدولة وهو – العدل –**

**وهنا يطرق ابن أبي الربيع جانبا مهما من جوانب ديمومة حكم الملك وهي العدالة، فالعدالة هي نوع من انواع الاخلاق الفاضلة، بل هي قمة الاخلاق ورئيستها، وهذا الجانب بالذات كان له دوره البارز في النظام الاجتماعي الاسلامي، بما يحمله من اهمية في الاسلام فقد وردت الايات الكثيرة التي تدعو الى العدل وإقامة العدل دعا اليه الاسلام بصورة خاصة وعامة فقال تعالى : (قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ)[1] ويعني العدل [2] وقوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ)[3] وقولة تعالى : (أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ)[4] ومن الآيات التي أمرت بالعدل في مسائل معينة العدل في قوله تعالى : (وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى) والعدل في الكتاب (فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ)[5] والعدل في الحكم ( واذ وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ)[6] ومنها كثير ونستطيع ان نقول وبدون مبالغة بان الإسلام هو دين العدالة في كل شيء، ان تأكيد الإسلام على معاني العدل وضرورة الالتزام به والنهي عن الظلم وضرورة، تجنبه، تترتب عليه نتائج في غاية الأهمية، ذلك ان المجتمع الذي ينتشر فيه العدل فإنه يعطي احساسا للفرد بالإطمئنان على جميع حقوقهم، ذلك لأن القانون سوف يكون مع الحق وان كان ضعيفا وليس مع الباطل مهما كان قويا، وبعكس ذلك فاذا ما شاع الظلم وقل العدل وندر أحس الأفراد في هذا المجتمع بالقلق الدائم على حقوقهم وزال عنهم الأطمئنان والأستقرار وكان ذلك ايذانا بدمار ذلك المجتمع. لهذا يشير الرسول (ﷺ) بعدم الإفراط بالعدل والا فإن الأمة التي تترك العمل بالعدل سيكون مصيرها الهلاك، لهذا يقول (ﷺ) : ( انما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا اذا سرق الشريف تركوه واذا سرق الضعيف اقاموا عليه الحد، وأيم الله لو ان فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها)[7] وتعليل هلاك الأمم بسبب الظلم لهذا فان الظلم كالنار يحس بها المظلومون.**

**فاذا عم الظلم و غابت معاني العدل كثر الظلم على الناس وكثر المظلومون الذين لن يجدوا في هذا المجتمع حماية لهم ولا حفظا لحقوقهم فبالتالي يجدون فيه انتهاكاً لحقوقهم، وهذا ما يعطي لهم دافعا الى عدم الاهتمام به ولا الى عدم بقاء الحكم القائم على المجتمع ، وهذا ما قد يدفعهم الى التعاون مع العدد ليهلكوا الحكم القائم وهذا الجانب أيضاً له إنعكاسه السلبي على الجانب الإقتصادي كقلة الموارد**

---

**(1) سورة الاعراف، الآية : 29.**
**(2) ينظر، جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، ج 12، ص 379.**
**(3) سورة النمل، الآية : 90.**
**(4) سورة النساء، الآية : 135.**
**(5) سورة البقرة، الآية : 282.**
**(6) سورة النساء، الآية : 58.**
**(7) الجامع الصحيح، للبخاري، ج21، ص49، الرقم (6290).**

**البشرية وذلك لأن من اهم أسباب هجرة الناس والعمال والعقول من البلاد يعود الى إنعدام العدل فينعكس سلبياً على الجانب الإقتصادي، اما العكس فإن الدولة إذا تمتعت بالعدل فإن هذا الشيء سوف يكون إنعكاسه إيجابياً على النشاط الإقتصادي فإنه سوف يجلب المستثمرين ويرفع من نشاط الدخل القومي ويعمل على تمسك الناس بهذا البلد والى هذا يشير ابن أبي الربيع. وأما في ظل الحاكم العادل يحرص الرعية على بقاء الحاكم ورد الاعداء عنه بمالهم وانفسهم[1]، لانهم يجدونه كالبيت الذي يؤويهم من الظلم لأنهم يعدون سبب بقائهم هو سببا لبقاء حكمهم ولهذا قيل ( ان الدولة العادلة تبقى وان كانت كافرة، وان الدولة الظالمة تفنى وان كانت مسلمة )[2] .**

**فالظلم محرم في الاسلام لهذا يقول (ﷺ) : (ان الظلم ظلمات يوم القيامة)[3] وعن ابي ذر الغفاري، عن النبي (ﷺ) فيما يرويه عن ربه قال : (ياعبادي اني حرمت الظلم ، وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا)[4] ومن اجل هذا كله فقد اراد ابن أبي الربيع ان يقيم مجتمعا سليماً يؤمن العدل ، ولا سيما ان المجتمع الاسلامي الاول كان قائماً، على العدل الصارم الذي تساوى امامه الشريف والوضيع، المسلم وغير المسلم لهذا فقد ترتب على ذلك ان المجتمع مع الضعيف بكل قوته مادام على حق، وان القوي مهما بلغت قوته فهو ضعيف اما العدل ، لهذا يقول ابو بكر (رضي الله عنه ) : ( القوي منكم ضعيف حتى اخذ الحق منه، والضعيف منكم قوي حتى اخذ الحق له )[5]، فالملك مأمور بتطبيق العدل لانه راعي ومسؤول عن رعيته فيقول (ﷺ) : ( كلكم راعٍ ومسؤول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته )[6] لهذا وجب على الملك ان يقيم العدل ولا يشاق على رعيته، لقوله عليه الصلاة والسلام ( ان شر الرعاة الحطمة )[7] اي :الذي يشق على الرعية [8] ، ان يحكم بين شعبه بالعدل فلا تاخذه الرأفة بالمحكوم لقرابة ( بلد ، او مذاهب ، او طريقة ، او جنس ، كالعربية ، والفارسية والتركية ، والرومية ، او غيرها ذلك .. فقد خان الله ورسوله ودخل فيما نهي عنه في قوله تعالى ( لا تخونوا الله**

---

(1) ينظر، اصول الدعوة، د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408هـ-1987م، ط 2، ص111.
(2) المصدر نفسه ، ص 111.
(3) سنن الدارمي، للدارمي، ج2، ص227، الرقم (2302).
(4) صحيح مسلم، للإمام مسلم، ج4، ص194، الرقم (2577)، وينظر، صحيح إبن حبان، إبن حبان، ج2، ص385، الرقم (619).
(5) حياة الصحابة، الكاندهلوي، ج3، ص145.
(6) الجامع الصحيح، للبخاري، ج8، ص253، الرقم (2232).
(7) الآحاد والمثاني، احمد بن عمرو بن الضحاك أبو بكر الشيبانين دار الراية، الرياض، 1411 هـ - 1991م، ط1، تحقيق : باسم فيصل أحمد الجوابرة، ج2، ص328، الرقم (1093).
(8) ينظر، النظرية السياسية الأسلامية في حقوق الأنسان الشرعية، د. محمد احمد مفتي د. سامي صالح الوكيل، رئاسة المحاكم الشرعية، قطر، 1980م، ط1، ص 49.

**والرسول )[1]. لهذا أقام الرسول (□) الحد على المرأة المخزومية التي تشفع فيها أسامة بن زيد فقال له : (أتشفع في حدٍ من حدود الله)[2] وقد قضى الامام علي (كرم الله وجهه) على نفسه عندما ادعى عليه يهودي بملكية الدرع[3] .**

**وبعد هذا العرض للركن المهم في مملكة ابن أبي الربيع تعرفنا لماذا جعلها ابن أبي الربيع احدى اهم اركان دولة - العدل – لهذا فانه يرى العدل (حكم الله في ارضــه ، والدليل على شــرف منزلته اطباق الامم عليه مع اختلاف مذاهبهم ، فليس منهم الامن يوصي به ويعرف فضله)[4] .**

---

**(1)السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، ابن تيمية، دار الكتب العربية، القاهرة ط 4، 1969م، ص 53.**

**(2) الجامع الصحيح، البخاري، ج3، ص1282، الرقم (3288)، صحيح مسلم، الإمام مسلم، ج2، ص1315، الرقم (1688).**

**(3) ينظر، حياة الصحابة، محمد يوسف الكاند هلوي، دار الكتب العالمية، بيروت، ط 2، 1407 هـ - 1987م، ج2، ص 234.**

**(4) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص 150.**

**لهذا يقسمه ابن أبي الربيع الى عدة اقسام :**

**القسم الاول : ما يقوم به العباد من حق الله تعالى عليهم . كالفرائض بجميع اقسامها ، والقرايين ، وعمارة الارض ، والمساجد ، واقامة النوافل ، والانتهاء عما نهى الله منه ، وطاعته فيما امر به**

**القسم الثاني : ما يقوم بع العباد من حق بعضهم على بعض. كالفروض وادائها ورد الامانة، والشهادة الحق ، وفعل الخير، واداء حق الفقراء.**

**القسم الثالث : ما يقومون به تجاه اسلا فهم ، كتكفين موتاهم ، وقضاء ديونهم وعمارة مقابرهم ، وتربية اولادهم ، والصدقة عنهم .**

**ثم يذكر ابن أبي الربيع صفات الانسان العادل وهي .**

**1- ان يجتمع فيه الوفاء والامانة .**
**2- ان يكون رحيما بريئا من الدنس .**
**3- ان يكون حفوظ لمواعيده منجزا لها .**
**4- ان يكون صدوقا في كل ما ينبغي .**
**5- ان لا يخالف السنن الموضوعة له .**
**6- ان يضع كل شيء في موضعه وان يقيمه على حقه [1]**

**القسم الرابع : وهو التدبير**

**اما الركن الرابع من اركان الدولة فيعتبره ابن أبي الربيع التدبير، ويقوم هذا التدبير على اربعة قواعد:**

**1- حراسة الرعية .**
**2- عمارة البلدان .**
**3- تدبير الجند .**
**4- تقدير الاموال.**

**اما القسم الاول فقد تحدثنا عنه فضلاً عن القسم الثاني الذي يقسمه ابن أبي الربيع الى قسمين المزارع والأمصار وقد تحدثنا عنه ايضاً وقد اهتم ابن أبي الربيع بهذا الركن الرابع من اركان دولته بوصفهارباطا قويا بين الحاكم والمحكوم او بين الملك والشعب ، ولان الملك لايستطيع ان يدير امور مملكته بجميع فروعها لوحده [2] ، لذى فانه بحاجة الى من يعينه في تدبير المملكة ، لهذا فيجب ان يكونوا صالحين ، فبصلاحهم تصلح الدولة وبفسادهم تفسد الدولة ، لهذا فانه يضع الملك ستة شروط اذا اخذ بها تصلح بها المملكة ويجيب ان يحذرها**

**1. من استوزر غير كاف – خاطر بمملكته .**
**2. من استشار غير امين – أعان على مملكته.**

---

**(1) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص 150.**
**(2) ينظر، الفكر السياسي في الاسلام، محمد جلال شرف، ص 231.**

3. من سرَّ الى غير ثقة ـ ضيع سره .
4. من استعان بغير مستقل ـ افسد امره.
5. من ضيع عاملا دل على ـ ضعف عقله .
6. من اصطنع جاهلا اعرب عن ـ افراط جهله.

وبما ان الملك لا يســتغني عن الاعوان في ادارة ملكه فهو بحاجة الى وزير عالم ، وكاتب عارف ، وحاجب عاقل ، وقاض ورع ، وحاكم عادل ، وعامل جلد ،مـــــال متـــــوفـــــر ، ورب شرطة ، وجندٌ اقوياء ، وحكيم مجرب ، وجليس صالح ،وصاحب الطعام والشراب .

ويقوم ابن أبي الربيع بذكر صــفات كل واحد منهم على حدا وســاكتفي بذكر مثلين ونجد بوضــوح روح المعاصــرة التي يتكلم بها ابن أبي الربيع وتميز العقلية التي كان يتمتع بها هذا الفيلسوف.

يرى ابن أبي الربيع ان على الملك ان يختار وزيرا له ، لتنظيم الامور ويعينه على حوادث الدهر ، ويبين له الصواب اذا غفل عنه ، ويذكره اذا نسي ، ويقومه اذا ما زل ، ويستدل قائلا (الا ترى الى نبينا (ﷺ ) مع حرص الله تعالى به من الاكرام ، واته من الايات العظام ... فقد ايده بالملائكة المقربين، وهو مع ذلك موفق للصواب ، ... فاتخذ علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه وزيرا ، فقال له : ( انت مني بمنزلة هارون من موسى )[1] وقوله تعالى : (وَلَقَدْ آَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا)[2] فلو اســتغنى احد ممن ذكرنا عن المؤازرة والمعاضـــدة برأيه وتدبير لاســتغنى نبينا محمد وموســى (صــلوات الله عليهما وســلامه) [3] فالوزير بمثابة الشريك في الملك، فهو يحافظ على الملك حاضرا كان ام غائبا ويدير امور الملك في حالة غياب الملك لاي سبب من الاسباب في السفر او المرض. اما صفات الوزير فهي :

1- ان يكون حسن العلم بالامور الدينية ، لان الدين عماد الملك
2- ان يكون حسن العقل ملاك كل شيء وبه تتدبر الامور .
3- ان يكون شديد الحكم جميل الصفح ، ما لم يضر بالسياسة .
4- ان يكون حلو اللسان بليغ القلم ، ليخاطب الملوك .
5- ان يكون حميد الاخلاق تام القبول اديب النفس .
6- ان يكون سهل الحجاب ، مبذول الانصاف ، ظاهر البشر .
7- ان يكون معمور القلب بالنصيحة يعتمد الخير والصلاح .
8- ان يكون قليل اللهو ، بطيء الغضب ، كريم الطبع .
9- ان يكون كتوم السر ، صبوراً محتملاً.

(1) الجامع الصحيح، للبخاري، ج3، ص1359، الرقم (3503)، صحيح مسلم، الإمام مسلم، ج4، ص8170، الرقم (2404).
(2) سورة الفرقان، الآية : 35.
(3) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ص 155.

**10- ان يكون صحيح الجسم والراي ، جيد الفكر [1]**

**وبعد ذلك يقوم ابن أبي الربيع بذكر ما للوزير من حقوق ، وما عليه من واجبات يؤديها تجاه الملك والرعية .**

**اما صفات كاتب الخراج بوصفه اميناً على مالية الدولة فهي :**

**1- ينبغي ان يكون خبيرا بحفر الانهار ومجاري المياه .**
**2- ان يكون عارفا بالمساحات وتخمين الغلات .**
**3- ان يكون عالما بفصول السنة ومجاري الشمس .**
**4- ان يكون بصيراً بالحساب ، وكسوره وترتيبه .**
**5- ان يكون له دراية بعقد الجسور والقناطر والمصالح .**
**6- ان يكون له خبرة لما يدفع من الزرع في الارض .**
**7- ان يكون بصيرا باوقات الزرع واحوال الاسعار .**

---

**(1) المصدر نفسه ، ص 155 – 156.**

**8- ان يكون عالما بحقوق بيت المال ما يجب له [1] .**

**وبعدها يذكر صفات الحاجب، صفات القاضي، وصاحب الشرطة ، والجند ، وجابي الاموال، والحكيم، والجليس، وصاحب الطعام والشراب[2] ،وينتهي كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع بالوصايا والحكم فيذكر ابن أبي الربيع مجموعة من الوصايا والحكم، ليستفاد من له عقل حكيم ، ويسئل الله ابسط عذره فيما قصر فيه وحمله على باطن الضمير دون ظاهر التقصير.**

**وقد وجدنا ابن أبي الربيع قد عالج الكثير من القضايا الانسانية اخلاقية كانت ام اجتماعية ام سياسية ام اقتصادية، وبرغم الفارق الزمني الذي بيننا وبين ابن أبي الربيع ولكننا لا نزال نكتشف اموراً معاصرة قد عالجها هذا الفيلسوف بذكائه والفكر العميق الذي شمل قضايا مختلفة منها الاجتماعية والإقتصادية والسياسية.**

**وعلمنا ان ابن أبي الربيع يريد ان يرسم دولة تحت امرة ملك واحد ، تسودها الاخلاق والقيم الرفيعة، تؤمن بعقيدة التوحيد، اركانها الملك والرعية والتدبير وهما العدل الذي من خلاله تدوم الملوك على عروشها وبعدمه تزول، ووجدنا كيف الم بصفات كل رجل من رجال الملك ابتداء بالوزير وانتهاء بصاحب الطبخ، ولا ابالغ ان قلت ان اي ملك اذا اراد ان يحيط بمملكته ويسيطر عليها ويدوم ملكه – والدوام لله وحده- فعليه ان ياخذ بنصائح ابن أبي الربيع من خلال هذا الكتاب ، واي مجتمع يريد ان يرتقي خلقيا ويحافظ على الاخلاق فليقرأ هذا الكتاب. فقد طرح ابن أبي الربيع قضايا في الاخلاق هي عين ما نعيشها اليوم ووضع لها حلولاً، لازمة ،فكانت اروع ما فكر و كتب و اجمل ما خطط و رسم لنظرية الدولة لديه بنظامها الإقتصادي والسياسي والإجتماعي.**

---

**(1) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع ، ص160.**

**(2) ينظر المصدر نفسه لقراءة صفات كل واحد منهم، ص 155 – 167.**

# المبحث الأول
# فلسفة العمل في الإسلام

**قبل البحث في فلســـفة العمل في الإســـلام لابد من ذكر بعض التعاريف عن العمل، ولا ســـيما وان العمل له ارتباطات كثيرة فهو مرتبط بصـــورة مباشــــرة بالنظريات الإقتصادية المختلفة، وله ارتباط أيضاً بالنظرية الاجتماعية والسياسية، إلى ارتباطه بالأساطير القديمة، وسوف نجد ان له ارتباط قوى بالجانب الديني.**

**فحاجة العمل لها امتداداً تاريخياً ، منذ أن خلق الله تعالى، آدم، عرف الإنسان العمل كحاجة للحصول على ما يحتاج.**

**فقيل ان العمل، هو وسيلة للبقاء، والوسيلة تتبع الغاية في شرفها وحسها، فلولا العمل لما كان باســتطاعة الإنســـان ان يســـتمر في حياته [1] ليوفر على الأقل حاجاته الضــروري ة التي تعينه على البقاء وتحميه من الشــقاء، وقد شــمل مفهوم العمل حتى الحيوان والنبات لهذا عدّه بعضــهم أنه كل ما يصــدر من فعل أو حركة عن أي جسم كان بإرادة أو بدون إرادة. فقد تصدر بعض هذه الحركات عن النباتات والحيوانات وهذه الحركات أعتبرها البعض هي من الأعمال[2]، أما العمل في المعنى الاقتصـــادي فيعد هو أحد أهم عناصـــر الإنتاج المعروفة، ويراد به كل جهد عقلياً كان أم جسدياً في مجال النشاط الاقتصادي، لغرض الكسب على وجه العموم أو الجهد البشـــري العقلي أو البدني الذي يبذل في ســـبيل إنتاج خدمات وســـلع اقتصـــادية من أجل الكســـب، وأعده البعض بأنه المجهود الوحيد الذي تعمر فيه الأرض واستخراج كنوزها، والوسيلة الأولى لضمان معيشة الإنسان واستقراره[3].**

**(1) ينظر، حقوق الإنسان بيت تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، محمد الغزالي، ص125.**
**(2) ينظر، العمل وتشـــغيل العمال والســكان والقوى العاملة، صـــادق مهدي ســـعيد، مطبعة مؤسسة الثقافة، بغداد، ط2، 1979م، ص210.**
**(3) ينظر، العلاقات الاجتماعية في الإســلام. حميد مجيد الأنصـــاري، مطبعة النعمان، النجف، د.ط، 1982م، ص86. وينظر العمل وحقوق العمل، باقر شريف القوسي، ص47.**

وقد عده البعض اي مجهود اختياري يقوم به الإنسان من أجل الوصول للأغراض النافعة، أي العمل الذي يقوم عل جلب المكاسب، لهذا يعدّ الاقتصاديون كل جهد هو عمل تتوفر فيه الألم، أو المشقة[1].

وعلى هذا فإنا نستطيع أن نعطي تعريفاً عاماً وشاملاً للعمل فنقول، هو كل مجهود يقوم به الإنسان فكرياً كان بدنياً، لتوفير حاجاته الضرورية، وهذا الجهد يبذله للغير مقابل اجر معين، أو من دون أجر كإماطة الأذى عن الطريق، أو مساعدة الكاهل على عبور الطريق.

أما فلسفة العمل في منظورها الإسلامي، فتختلف عن المفاهيم أو الفلسفات الأخرى، فنجد ان العمل قد دخل جميع مرافق الحياة الإسلامية ابتداءً من عبادة المسلم وانتهاءً بمجهوده الاقتصادي، فكان العمل هو الوسيلة الوحيدة للإستفادة من الموارد الطبيعيه التي خلقها الله تعالى للعباد فقال تعالى (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ)[2]، فبسط الأرض وجعلها ذلولاً، أي سهلة أي سهلها لكم تعملون فيها ما تشتهون[3]، والذلول في كل شيء، المنقاد الذي يذل لك، ومصدر الذل، وهو الانقياد واللين[4]. ومن شدة تذليل الأرض للناس ذكر الله –المناكب- وهو تخييل للأستعارة لزيادة بيان تسخير الأرض للناس فإن المنكب هو ملتقى الكتف مع العضد، جعل إستعارة لأطراف الأرض أو لسعتها[5]. فالمشي في أنحاء الأرض من أجل الأكل والشرب وتعمير الأرض لايحقق إلا من خلال العمل، الذي يساهم في زيادة الإنتاج ويعمل على زيادة الثروات، مما يؤدي إلى رفع مستوى المعيشة للأفراد ويتحقق معه الرفاه الاقتصادي في المجتمع المسلم[6].

فقامت فلسفة العمل في الإسلام، على صيغة الأمر بالعمل، فيقول تعالى (فاذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ...)[7]، فأعدوها صيغة من صيغ الأمر، بمعنى الإباحة في جلب الرزق بالتجارة أو غيرها، كما أن إباحة

(1) ينظر، العمل وتشغيل العمال والسكان والقوى العاملة، صادق مهدي سعيد، ص11.
(2) سورة الملك، الآية :15.
(3) ينظر، التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، قدم له، أغابزرك الطبراني، المطبعة العالمية، القاهرة، د.ط، 1957م، ج10، ص65.
(4) ينظر، التفسير الكبير، الرازي، ج15، ص415.
(5) ينظر، تفسير التحرير والتنوير،ابن عاشور، ج15، ص514.
(6) ينظر، الاقتصاد في ضوء الشريعة الإسلامية، محمود محمد البابلي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1980م، ص90.
(7) سورة الجمعة، الآية : 9.

**الانتشار زائلة بفرضية أداء الصلاة، فإذا زال ذلك عادت الإباحة لهم ان يتفرقوا في الأرض ويبتغون من فضل الله وهو طلب الرزق الحلال[1]، وقد ذهبت فلسفة العمل في الإسلام إلى أبعد الحدود، فتاقت على ان الله جعل تعاقب الليل والنهار على الأرض كأساس لتوفر الظروف الملائمة للعمل، فجعل النهار سعياً وراء تحصيل الرزق، فقال تعالى (أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ)[2] وقوله تعالى (اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ)[3]، الليل والنهار (نعمتان يتعاقبان على الزمان، لأن المرء في الدنيا في حال التكليف مدفوع إلى ان يتعب لتحصيل ما يحتاج اليه، ولا يتم له ذلك لولا ضوء النهار، ولا جعله يحصل الاجتماع فيمكن المعاملات)[4]، فقضت حكمة الخالق ان جعل الليل للسكون فيه، والنهار للتصرف والحركة، وليكون في النهار للتصرف، وفي الليل الهدوء[5]، وقوله تعالى (وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ، وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا)[6]، فجعل الله الليل أمناً على الناس بخلق نظام النوم فيهم في الليل راحة من أتعاب العمل في النهار، لهذا كان النوم من الأفعال التي لااختيار فيها، فمن خلال النوم يلجأ الإنسان إلى قطع عمله لتحصيل شيء آخر وهو كسب راحة، فكان النهار للكسب المادي والليل لكسب الراحة، فكلاهما كسب، ومن هنا تظهر عظمة الله ان جعل توازناً في الكسب بين الليل والنهار فقال الرسول عليه الصلاة والسلام (ولنفسك عليك حق)[7]، فبتلك الراحة يستجد العصب قواه التي أوهنها عمل الحواس والأعضاء... ولو تعلقت رغبة أحد بالسهر لا بد له من أن يغلبه النوم وذلك لطفاً بالإنسان بحيث يحصل له ما به منفعة مداركه قسراً عليه لئلا يتهاون به، لذلك قيل: أن أقل الناس نوماً أقصرهم عمراً[8]، ولما كان معظم العمل في النهار لأجل العيش، أخبر الله عن النهار بأنه معاش لهذا جاء ذكر النهار بعد النوم والليل، لجلب الانتباه إلى أن النهار هو ابتداء وقت اليقظة لمباشرة العمل، وقيل ان المعاش هو اسماً لما به**

**(1) ينظر: التفسير الكبير، الرازي، ج30، ص9.**
**(2) سورة النمل، الآية : 86.**
**(3) سورة غافر، الآية : 61.**
**(4) التفسير الكبير، الرازي، ج25، ص11-12.**
**(5) ينظر، التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، ج8، ص154.**
**(6) سورة نبأ، الآية :9-11.**
**(7) مسند الإمام احمد، أحمد بن حنبل، ج2، ص200، الرقم (6867).**
**(8) ينظر، تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور،ج16، ص33.**

عيش الإنســان من طعام وشــراب على غير قياس. فكان ارتباط المعاش في النهار لأن النهار سبب العمل الذي هو سبب العيشة[1].

ثم ان فلســفة العمل في الإســلام لم تمنع مزاولة العمل مع العبادة، فلا يمنع الإسلام المسلم من ان يزاول أعمال التجارة في موسم الحج، أو عند سفره إلى أداء فريضة الحج بالمعنى الأوضح، فقال تعالى (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْــتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ...)[2]، والفضــل هو النفع والربح بالتجارة، وكان نــاس من العرب يتـأثمون إذا مـارســـوا التجارة أيام الحج، وإذا دخلت أيام الحج العشــر، كفوا عن البيع والشــراء فلم تقم لهم ســوق ، ويســـمونهم بتجار الداج، ويقولون ان هؤلاء الداج ليسوا بالحجاج[3] وكانت هذه الأشياء أيام الجاهلية، لهذا عندما جاء رجل إلى رسـول الله (ﷺ) فسـأله، انهم قوم يتاجرون في موسـم الحج، وان بعض الأقوام يزعمون أن لا حج لنـا، فلم يجبه الرســـول (ﷺ) حتى نزل قوله تعالى (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ) فدعا به فقال (أنتم حجاج)[4]، وعندما ســئل ســيدنا عمر (♦) عن جواز أو عدم جواز التجارة في الحج فقال: (وهل كانت معايشـــنا إلا من التجارة في الحج)[5]، فكان ابتغاء الفضــل من الله ألتماس الرزق من الله، بالتجارة، البيع والشراء.

ومن هنا تشـــير الآيات القرآنية إلى ان العمل يظفر بمكانة رفيعة وأهمية بارزة بين أسس وقيمة مبدئية الإسلام، فالدلائل التي ذكرناها في بعض ما ذكر عن العمل، وإذا ما أردنا أن نحصـــي هذه المفردة في القرآن الكريم نجدها أنها الأكثر ذكراً والأكثر وروداً، واســـتخدم القرآن مشـــتقات كثيرة وأغلبها كانت دلالة على العمل، فنجد قد أشـــار إلى العمل (19) مرة وعملوا (73 مرة) ويعملون (56 مرة) وأعمالهم (27 مرة) وتعملون (83 مرة) ويعمل (14 مرة)، زيادة على المشـــتقات

(1) ينظر، تفسير الكشاف، ابو القاسم محمود بن عمر بن احمد الزمخشري، ج7، ص117.
(2) سورة البقرة، الآية : 198.
(3) ينظر، تفسير الكشاف، الزمخشري، ج1، ص163.
(4) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، تحقيق: احمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1420هـ—2000م، ج4، ص163.
(5) تفسير الكشاف، الزمخشري، ج1، ص178.

العمل الأخرى، كعملت، يعمل، أعمال، أعمالكم، عملكم، عاملون، عامل، أعمالنا، وهذه يصل أعدادها ما يقارب (34 مرة)[1].

وقد أعطى الله عمقاً لفلسفة العمل في الإسلام عندما شملت آيات القرآن الدالة على ممارسة الرسل والأنبياء العمل، بإعتبارها سنة الله في خلقه والأنبياء ما هم إلا بشر وهم من خلقه، فنجدهم يعتمدون على عملهم في تحصيل رزقهم ومعاشهم وان يمشوا في الأسواق كغيرهم من أفراد المجتمع، وهو قادر على ان يغنيهم عن ذلك[2]، لكنه ليعطي نظرةً أعمق عن مفهوم العمل وقيمته في تطور المجتمعات ونهوضهم وتطورهم، جعل من الأنبياء مثالاً يقتذى به في كسب الرزق، فقال تعالى (وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا ، أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا ، ...... وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا)[3]، فقد كان أغلب الأنبياء والرسل يعملون ويكسبون رزقهم من عمل أيديهم، فسيدنا نوح كان نجاراً ونبي الله داود كان حداداً (وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ، أَنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ)[4] وكان ادريس نساجاً وكان سيدنا يوسف وزيراً للتجارة بمصطلح اليوم وكان سيدنا موسى وسيدنا محمد (ﷺ) راعياً للغنم، فقال عليه الصلاة والسلام : (ما بعث الله نبياً إلا رعى الغنم فقال أصحابه، وأنت؟ فقال نعم كنت أرعاها على قراريط لأهل مكة)[5]، فكان العمل من شيم الأنبياء والمرسلين.

فأكدت فلسفة العمل في الإسلام على أهميته وتجسدت من خلال كثير من أحاديث الرسول (ﷺ)، وأعمال أصحابه، لذا يؤكد الرسول (ﷺ) على أن خير الطعام هو ما كان من جهد الإنسان وعمله فقال (ﷺ) (ما أكل أحد طعام قط خير من أن يأكل من عمل يده، وان نبي الله داوود كان يأكل من عمل يده)[6]، وقال (ﷺ) :

---

(1) ينظر، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبدالباقي، وينظر: الكشاف الاقتصادي لآيات القرآن الكريم، محي الدين عطية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط1، 1412هـ-19914م، ص405-417.

(2) ينظر، في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي، محسن خليل، ص118.

(3) سورة الفرقان، الآية: 7-20.

(4) سورة سبأ، الآية: 10-11.

(5) الجامع الصحيح للبخاري، البخاري، ج8، ص21، الرقم (2102).

(6)الجامع الصحيح للبخاري ، البخاري، رقم الحديث (1931)، ج7، ص236.

(طلب الحلال واجب على كل مســـلم)[1]، وقوله (ﷺ) عندما رأى رجلاً قد تورمت يداه من العمل : (هذه يد يحبها الله ورســوله)[2]، وقد أدرك أغلب الصــحابة (رضي الله عنهم) كانوا أصـــحاب مهن مختلفة منهم من كان جزاراً ومنهم من كان تاجراً ومنهم من كان حداداً.

وهكذا أكدت فلسـفة العمل الإسـلامية على كثير من الأفعال والتي لها ارتباط مباشرة بالعمل كالبطالة، والتوكل، إتقان العمل، العبادة، اما أول هذه المفاهيم :

أ- البطالة : فقد كره النظام الإسـلامي البطالة والقعود عن العمل فقال عليه الصلاة والسلام (والذي نفسي بيده، لأن يأخذ أحدكم حبله فيحتطب على ظهره، خير له من ان يأتي رجلاً فيسأله، أعطاه أو منعه)[3]، وقوله (ﷺ) (اليد العليا خير من اليد الســـفلى)[4]، فلا يحبذ الإســـلام البطالة مهما كانت الصـــعاب، لأن البطالة تؤدي إلى الكســـل والخمول ولا مكان للكســـل والخمول في فلسفة العمل الإسلامية لأنها تدعو إلى التقدم ولا تقدم مع الكســل والخمول. لهذا يقوم الإمام جعفر الصـــادق (♦) (لاتكســـلوا في طلب معاشكم فإن آباءنا كانوا يركضون فيها ويطلبونها)[5].

ب- التوكل : لا يحول مفهوم التوكل في فلسفة العمل في الإسلام بين العمل والتوكل فمن أولويات البدء بالعمل هو التوكل على الله، فلا يعني التوكل ترك طلب الرزق، لأن هذا المفهوم من المفاهيم الخاطئة، لهذا عندما وجد سيدنا عمر أناساً جالسين في المسجد تاركين للعمل (لا يعقد أحدكم عن طلب الرزق ويقول اللهم أرزقني، فقد علمتم ان السماء لاتمطر ذهباً ولا فضـــة)[6] وهو أيضـــاً عندما مر على قوم من القرآء فرأهم جلوســـاً في المسـجد قد نكسـوا رؤوسـهم فقال (من هؤلاء فقيل المتوكلون فقال كلا ولكنهم المتأكلون، يأكلون أموال النـاس إلا أنبئكم من المتوكلون؟ قيل

(1) مجمع الزوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتاب العربي، القاهرة، دط، 1407 هـــ، ج10، وهو حديث حسن، ص291.
(2) المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، دار الحرمين، القاهرة، 1415 هـ، تحقيق : طارق بن عوض الله بن محمد، ج8، ص272، الرقم (8610).
(3) الجامع الصــحيح للبخاري، البخاري، ج2، ص535، الرقم (1401)، مســند الإمام أحمد، أحمد بن حنبل، ج2، ص475، الرقم (1155).
(4) صحيح مسلم، مسلم، ج2، ص717، الرقم (1033)، الجامع الصحيح للبخاري، البخاري، ج2، ص518، الرقم (1361).
(5) العلاقات الإجتماعية في الإسلام، حميد مجيد الأنصاري، ص89.
(6) حياة الصحابة، الكاندهلوي، ج3، ص335.

نعم هو الذي يلقي الحب في الأرض ثم يتوكل على ربه)[1] فكان كلامه انطلاقاً من قوله (ﷺ) للرجل الذي اراد أن يدخل المسجد ليصلي فترك دابة بدون ان يربطها، وتركها بمفهوم التوكل على الله فقال له الرسول (ﷺ) (أعقلها وتوكل)[2] فلا يفهم التوكل على أنه كسل واتكاء، فالتوكل والعمل شيئان متلازمان.

ج- <u>إتقان العمل</u> : فهو أيضاً له تلازم قوي مع العمل فلا يكتمل العمل إلا بإتقانه، فإن فلسفة العمل في السلام تلزم من يقوم بأي عمل ان يكون هذا العمل على أحسن ما يكون كمالاً وأتقاناً، ولهذا الجانب أيضاً إرتباطٌ أخلاقيٌ فيقول عليه الصلاة والسلام : (أن الله يحب أحدكم إذا عمل عملاً أن يتقنه)[3] وقال تعالى (...صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ)[4] فتقانة العمل وإنجازه على أحسن ما يكون من أهم الأشياء التي لها ارتباط في فلسفة العمل في الإسلام.

د- <u>العمل والإيمان</u> : لقد ارتبطت فلسفة العمل في الإسلام بمفهوم الإيمان ارتباطاً أحدث جدلاً كبيراً منذ أغلب العصور الإسلامية، فما هو هذا الارتباط؟ فقد قيل ان الأيمان مرتبط بالعمل الصالح، فلا يصح الإيمان بدون عمل، وانطلق من قول أبن تيمية حيث يقول (الإيمان قول وعلم، قول باللسان وهو الإقرار واعتقاد القلب وعمل بالجوارح مع الإخلاص بالنية الصادقة)[5] ومن هذا القول فإن للإيمان ارتباطاً وثيقاً بالعمل، فلا يصح الإيمان إذا لم يكلل بالعمل، ومن هذا فإن درجات الإيمان يزيد وتنقص بقدر أداء العمل الصالح فقال تعالى (...فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا)[6] وقوله تعالى (...لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ ...)[7] وقوله تعالى (...لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ

(1) حياة الصحابة، الكاندهلوي ، ج3،ص334.
(2) صحيح إبن حبان، بن حبان، ج2، ص510، الرقم (731)، سنن الترمذي، للترمذي، وهو حديث حسن صحيح، ج4، ص668، الرقم (2517).
(3) مجمع الزوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، ج1، ص155.
(4) سورة الجن، الآية : 88.
(5) مجموعة الفتاوى ، ابن تيمية، ج7، ص184.
(6) سورة الكهف، الآية : 110.
(7) سورة المدثر، الآية : 31.

**إيمَانِهِمْ ...)[1]، فاقترن العمل الصالح بالإيمان في أكثر من خمسين أية في القرآن الكريم، بل لايكاد يذكر الذين آمنوا دون ذكر، وعملوا الصـــالحات[2]، إلا في بعض المواضـــع من الأمر والنهي، فقد دل اقتران العمل الصـــالح بالإيمان بصـــدد آيات الوعد على أن الإيمان الذي يســـتحق به العبد الهداية والتوفيق والفوز يوم القيامة هو إيمان مقيد مقرون بالعمل الصـالح، أم الإيمان الذي لم يقرن بالعمل الصالح فلا توفيق لصاحبه ولا هداية له ولا نور[3].**

**لهذا فإن غضب الله على الأمم السابقة التي ذكرها الله تعالى في كتابه الكريم، لم تكن لمجرد إشـــتراكهم بـالله فقط، بل لقيـامهم بـاعمـال اقترفوهـا وهي مخـالفة لقوانين الله على الأرض كطغيانهم وإظهار أنواع الفســـاد كالزنا واللواط والتطفيف بالكيل وانتشـار الرذائل والفواحش في مجتمعاتهم، فاسـتوجب ذلك هلاكهم (وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ)[4] وقوله تعالى (وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا)[5].**

**كذلك ينفي الرســـول (ﷺ) الإيمان حينما يأتي المســـلم المحرمات، فيقول الرسول (ﷺ) (لايزني الزاني حين يزني وهو مؤمن)[6]، ولكن هذا الشـيء لا يعني نفي جميع الإيمـان عن فعل ذلك، بـدليل الإجمـاع على توريث الزاني والشـــارب والسارق، إذا صلوا إلى القبلة وانتحلوا دعوة الإسلام[7]، وبهذا ارتباط العمل بعامل الإيمان، وأعد العمل مصـــداق الإيمان ومعيار الثواب والعقاب، ويجب ان لا يثير دهشـتنا لأن الإسـلام دين حياة ومجتمع وهو يرسـي أسـاسـاً محددة في الاقتصـاد، تتطلب مســـتويات معينة في التصـــرفات والمعاملات، لذا لابد أن يكون العمل هو المحور والمعيار داخل الإطار الواسع للإيمان.**

---

**(1) سورة الفتح، الآية: 4.**
**(2) ينظر: الفلسفة الأخلاقي في الفكر الإسلامي، أحمد محمود صبحي، ص109.**
**(3) ينظر: تفسير الكشاف، الزمخشري، ج1، ث417.**
**(4) سورة القصص، الآية : 59.**
**(5) سورة الكهف، الآية : 53.**
**(6) المستدرك على الصحيحين، للحاكم النيسابوري، وهو حديث صحيح، ج1، ص144، الرقم (199).**
**(7) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج7، ص184.**

وبهذا فإن العمل الصـالح يكون أي نشـاط أنسـاني مقصـود ومتقوم يقوم به الفرد بوعي وإختيار حر، ويهدف إلى أنتاج قيم مادية وروحية، تسـهم في أثراء الحياة الإنسانية ورقي النوع الإنساني[1].

وأخيراً فإن فلسفة العمل في الإسـلام، تقوم على اعتبار العمل مصـدراً لعيش الإنسـان، ومن خلاله تحدد ضوابط استمرار الحياة، وتقدمها، وعليه تقوم ضوابط الإيمان، وبه نتعرف على أخلاق الأمم والمجتمعات التي ترتقي من خلاله بالتعامل، فترتقي المجتمعات إلى أعلى المستويات، وهذا ما أشارت أليه أغلب الآيات، وأكثر أحاديث الرسول (□).

(1) ينظر، في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي، محسن خليل، ص123.

**المطلب الثاني : فلسفة العمل الغربية**

**لم تكن فلسفة العمل في المفهوم الغربي المعاصر لزمن ابن رشد كما هو عليه في الإسلام فلم تتجل َلهم أهمية العمل إلى أن جاءت الثورة الصناعية وعلى يد العالم (آدم سمث A. Smith) في كتابة ثروة الأمم عام 1776م.**

**لقد كانت فلسفة العمل قبل هذا تقوم على أساطير قديمة، فقامت فلسفة العمل لديهم على اسطورة (بروموثة وهرقل) ولا أريد أن أسطر هذه القصة، ولكن فلسفتها نحو العمل تقوم على، ان مخلص البشرية[1]، قد قام بخداع الآلهة، بواسطة –العمل- من أجل البشر، وبهذا فإن أي عمل أو مبتكر أنساني، فإنه يؤدي إلى مخالفة الآلهة، ويعد أنتهاكاً لقدسيتها ومصدر شر جديد يرتكبه الإنسان تجاه الآلهة.**

**ومن هذا المنطلق نظروا الى الفعالية الإنسانية على إنها تصورٌ أبتر، فأرادوا رفع المادة الى مستوى الفكر البشري، ومن ناحية أخرى محاولة سحق الفكر البشري تحت وزر المادة الخام.**

**ومع ان (بروموثة) مخلص البشرية ضحى من أجل الإنسان، إلا أنهم لم يعطوه أية أهمية، بل عدوه من أصحاب الأعمال المشؤومة، ويبرر (أفلاطون) هذا المجهود الظاهر اذا يقول (ان أكتشاف النار، مهما جل نفعه للجنس البشري، يظل من طبيعة الحياة المادية، وقد آل مطلب (بروموثة) في تحرير الإنسان من نير العبودية التي كانت الآلهة تسعى لإبقائه تحته إلى الإخفاق مادام القانون الأخلاقي، هو الضمان الوحيد لحرية حقيقية، يثابر على أن يبقى بين يدي (تزوس))[2].**

**فتحث فلسفتهم على أن يبقى الإنسان أسير المادة وان لهذا الكون عقلاً كلياً كاملاً يسيره كيفما شاء وأراد وان المادة قد وجدت دائماً منذ الأزل، ولذلك فهي سبب الأسباب وعلة العلل والموحد الأول للأشياء[3]، وبهذا نفهم كيف كان القدامى يعتبرون ان كل أبداع أنساني فكرياً كان أو بدنياً ما هو إلا تقليداً للطبيعة.**

---

**(1) وملخص هذه الأسطورة تقوم على الإنسان أطلق عليه أسم (بروموثة) والآلة يدعى (تزوس) وقد خدع بروموثة، تزوس، من أجل البشرية. وهذا الخداع هو –العمل-، ينظر، فلسفة العمل، هنري أرفون، ترجمة: عادل العوا، منشوران عويدان، بيروت، ط1، 1977م، ص6-9.**

**(2) فلسفة العمل، هنري أرفون، ص9.**

**(3) ينظر، المادية بين الأزلية والحدوث، محمد حسين آل ياسين، منشورات الحياة، بيروت، ط3، 1402هـ-1982م، ص7.**

**وبهذا أتسم العمل في المادية بسمة الحطة والخسة، وهو عمل يفترض سلفاً وجود واقع ناقص غير ناجز، وان ممارسة مهنة ميكانيكية تمنع الإنسان من النهوض بواجباته الحقيقية[1]، فيكون بذلك العمل مشغلاً عن الواجب الحقيقي الذي هو موجود من أجله وهو الانقياد إلى المادة.**

**لهذا نجد ان العمل في نظر أغلب فلاسفتهم هو نوع من الذل لايقوم به إلا العبيد، ولا يمكن حذف العبودية إلا بحذف العمل، فيصبح الناس أحراراً، لهذا يؤكد (شيشرون Ciceron) ان (من المتعذر انبثاق أية نبالة من دكان او مشغل)[2].**

**ويقول الفيلسوف (سينيكا Seneque)، ان إجلال العمل اليدوي يعني جعل الاسكافي يحسب انه فيلسوف، ومن المعلوم ان ليس من شأن الفلسفة ان تعلم الناس كيفية استخدام أيديهم[3].**

**وحتى بعد مجيء المسيحية، التي جردتهم من هذه المادية وبينت ان الله قد أمر الإنسان بإخضاع الأرض له، وبأن العمل الإنساني هو إنعكاس للإبداع الآلهي، الذي يهدف إلى تقريب الإنسان من الله، ولكن يبقى عامل تقدم العمل كما هو لايحدث أي انجاز إذ علمنا بأن، رجال الدين يذكرون يرددون دائماً بأن اللعنه التي حطت على آدم هي (ستكسب خبزك بعرق جبينك)[4]، لهذا كانت الكسبة حجر عثرة أمام أكثر العلماء المبدعين عندما كانت مسيطرة على مقاليد الحكم، ويحتجون بأنه لايمكن تلاقي الدين مع العلم حيث طريقة التفكير، وطرق الاستنباط في المنهج الديني لا تتوفق مع المنهج العلمي[5].**

**لهذا يهاجم (برنانوس Bernanos) [6] التقنية الحديثة التي تبدو له معادية لكل ما هو عضوي، حي، آلهي، فيقول على الإنسان ان يشمئز من الآلات، أي من حياة يسودها كلها مفهوم المردود، والخضوع، وأخيراً الربح).**

**وبهذا الموجز نصل إلى ان فلسفة العمل الغربية قامت على نبذ العمل، وجعلت أي تقدم أو مجهود يقوم به الإنسان هو أعتداء على الآلهة، أتدخل في الأصل الأول للعالم وهي الطبيعة أو المادة، وحتى بعد مجيء الكنيسة بقي هذا**

---

**(1) ينظر، فلسفة العمل، هينري أرفوف، ص12.**
**(2) ينظر، المصدر نفسه ، ص13.**
**(3) ينظر، المصدر نفسه ، ص13.**
**(4) ينظر، المصدر نفسه ، ص14.**
**(5) ينظر، المادة بين الأزل والحدوث، محمد حسن آل ياسين، ص12.**
**(6) وهو عالم فسيولوجي فرنسي ولد عام 1813 في سان جوليان توفي في باريس في عام 1888.**

**الخضــوع للإنتاج الإنســاني الفكري والبدني مقيداً بأحكام الكنيســة المغلقة التي لا تسمح بأنتشار أي فكرة أو أنجاز علمي بأن يأخذ مساحة في التوسع إذا ما توافق مع ما جاءت به أفكارهم ومعتقداتهم، وإلا تعرض صــاحب هذا الإنجاز، للحرق، أو الشنق، ولم تدرك أهمية العمل حتى قيام الثورة الصناعية.**

# المبحث الثاني
# نظرية العمل عند ابن رشد

**إن نظرية ابن رشد نحو العمل تنقسم بين النظر والعمل، كما أن نظرية العمل عنده لا تقوم إلا مع وجود الناس وتعاونهم لإيجاد الأصلح والعمل به لأن الحياة الإنفرادية لا يمكن أن تثمر صناعة ولا علماً، ولن تحدث أي تقدم إذا كان الإنسان منفرداً وبهذا فإنه يرى أن على الفرد أن يكون عمله مع المجموعة وليس منفصلاً عنها، ويعمل من أجلها ويسهم في إصلاحها ويعمل على إسعادها[1].**

**وإن أي تقدم عملي وعلمي ومعرفي مرهون بوجود المجموعة لأن الفرد لا يمكن أن يتقن جميع الصنائع العملية والعلمية إذا كان منفرداً منعزلاً عن الناس فيشير الى ذلك بقوله (أن الصنائع العملية والعلمية ليس يقدر أحد على استنباطها في أكثر الأمر وإنما يتم بمعاونة السالف فيها الخالف فلو لا السالف لم يحكم الخالف)[2]، وهذا الكلام يدل على دلالتين الأولى هي قيام العمل لا يكون منفرداً والثانية هي الموضوعية التي كان يتمتع بها ابن رشد في طرح الحقائق، بفضل الأولين على اللاحقين.**

**وبما أن العمل هو ذلك المجهود النظري او البدني الذي يقوم به الإنسان، لغرض الكسب المادي والفكري[3]، فإن العمل قسمان فمنه النظري ومنه العملي، وعلى هذا كانت نظرة ابن رشد عن العمل[4]، فالعمل ينقسم عنده الى نظري الذي يطرح فيه ابن رشد ضرورة استخدام العقل ، وقضية إستباق النظر للعمل أم العمل للنظر، أما القسم العملي فإن ابن رشد يحدثنا فيه عن أقسام العمل، وفضيلة العمل، وحدود العمل وبراهينه وجميع ما يتعلق بالعمل.**

**المطلب الأول : القسم النظري**

**إن القسم النظري للعمل عند ابن رشد له شطران، أما الشطر الأول فيتحدث فيه ابن رشد عن فضل النظر على العمل أو العمل على النظر، أو أيهما يقدم على الآخر هل النظر يقدم على العمل، أم العمل يقدم النظر، أما الشطر الثانية، فإن إبن**

---

**(1) ينظر، أعلام الفلاسفة العربية، كمال يازجي، انطوان غطاس كرم، دار المكشوف، لبنان، دط، 1982م، ص760.**

**(2) تفسير ما بعد الطبيعة، إبن رشد، دار المشرق، بيروت، دط، 1967م، ج1، ص10، وينظر، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ابن رشد، ص90.**

**(3) ينظر، العمل وتشغيل العمال والسكان والقوى العاملة، صادق مهدي سعيد، ص10.**

**(4) ينظر، تفسير ما بعد الطبيعة، إبن رشد، ج1، ص12.**

**رشد يدعو الى ضرورة إستخدام العقل للوصول الى الحقائق، وهو جزء من العمل بإعتبار أن العمل مقسم الى جهد نظري وجهد بدني.**

**أ- القسم النظري**

**تقوم رؤية ابن رشد للعل النظري على أساس إحتياج القسم النظري الى القسم العملي، فالنظر ضروري لوجود الصناعات المختلفة، فالعلوم النظرية إنما هي ممهدة للعمل الذي يخدم الفرد من خلاله المجموعة، ويرى أنه لا فرق بين العلوم النظرية والعلوم العملية سوى أنها تخدم العلوم النظرية في بلوغ مقاصدها، لأن العلوم النظرية تقوم بمقام الموجه للعلوم العملية حتى توصلها الى غاياتها، إذاً فهي تخدمها.**

**لهذا لا يرى أن هناك فرقاً بين العلوم النظرية والعلوم العملية سوى في الخسة والشرف، لهذا يقول (فالعلوم النظرية نافعة للعمل ومن ضرورياته، على نحو ما يقال أن الوجود المعقول ضروري للوجود المحسوس)[1]، لهذا يعد بأن وجود العلوم العملية ضرورياً للتنفيذ العلوم النظرية فيقول (ان الصنائع العملية، سواء كانت بالقوة أو بالفعل رئيسيه أو خادمة، إنما وجودها من أجل العلوم النظرية) [2]، ومفهوم الخدمة هنا ليس بمعنى أن العلم خادم العمل، أو الوجود المعقول رئيس على الوجود المحسوس، بل أن هذه الخدمة تعني أنه لا زمن لدوام وجوده، فمثلاً أن الشمس خادمة للنبات لما توفر له من دفء وضوء، ولكن هذا لا يعني بأن الشمس تابعةٌ للنبات لتوفر له الدفء والضوء، بل أن من لوازم الشمس الضوء والدفء التي تخدم النبات.**

**إذاً فالعلوم العملية موجودة من أجل خدمة العقل، بما تمد العقل من سرعة في الإستنتاج والتطبيق للوصول الى غايات العلوم النظرية.**

**ب- أما القسم الثاني من العمل النظري، فإن ابن رشد يدعو صراحةً الى ضرورة إستخدام العقل للوصول الى الحقائق الخفية، وهذا هو المنهج الذي دعا الى استخدامه الله تبارك وتعالى، وإلا لم خلق الله العقول فيقول : (أن الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان)[3] العقلي أو القياس العقلي ويسوق بعض النصوص القرآنية التي تدعو الى ضرورة استخدام –**

---

**(1) ينظر، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، إبن رشد، ترجمة : أحمد شعلان، تعليق : محمد عابد الجابري، ص152.**

**(2) ينظر، أعلام الفلاسفة العربية، كمال يازجي، انطوان غطاس كرم، دار المكشوف، لبنان، دط، 1982م، ص760.**

**(3) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من إتصال، إبن رشد، ص87-88.**

**الجهد الفكري – العقلي، فقال تعالى (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ) [1] أي اتعضوا يا أصحاب العقول[2]، وعلق عليها ابن رشد قائلاً (وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي) [3] ويسوق شاهداً آخر على وجود استخدام العقل في النظر في الموجودات في قوله تعالى : (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ)[4].**

**فكانت دعوته الى ضرورة استخدام الجهد الفكري والذي يعد جزءاً من العمل للوصول الى معرفة الله وإدراك عظمته، ويعد أن استخدام العقل هو أشرف ما يعبد به الله فيقول معلقاً على ذلك : (فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات إذا كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي الى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذي أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه جعلنا الله وإياكم ممن استعمله بهذه العبارة التي هي أشرف العبادات) [5].**

**كان هذا هو جزء العمل النظري عند إبن رشد، الذي بين من خلاله فضل العلوم النظرية على العملية، والعملية على النظرية، ودعوة الى وجوب إستخدام الجهد الفكري أو العقلي للتوصل الى حقائق الموجودات وإدراك عظمة الخالق، وإنما كانت هذه الدعوة الى إستخدام العقل ليس حصراً على هذه المسألة بل هي دعوة الى إستخدام الجهد العقلي، في أي مسألة كانت دينية كانت أم دنيوية سياسية كانت أم إقتصادية، وبذلك ننتهي من الجزء النظري.**

**ان البعد النظري في مفهوم العمل عند ابن رشد هو ما يمثل النظرية والبعد الموضوعي للجوانب العلمية في ادارة النشاط الاقتصادي او الاجتماعي او السياسي ..فليس هناك من نشاط اقتصادي على سبيل المثال _الا و يسق او يعقبه جهد نظري ليضع الاسس او المفاهيم والتوازن التي يوجبها ليستكمل الجانب العلمي لكفاءته وقدرته على الانجاز والتحول.**

**(1) سورة الحشر، الآية : 2.**
**(2) ينظر، الجامع لأحكام القرآن، لشمس الدين القرطبي، ج18، ص5.**
**(3) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من إتصال، إبن رشد، ص86.**
**(4) سورة الأعراف، الآية : 185.**
**(5) تفسير ما بعد الطبيعة، إبن رشد، ص10.**

**المطلب الثاني : القسم العملي**

لقد تحدث ابن رشد في هذا الجانب بشكل مباشر عن العمل، ولكن لم يتحدث عنه بأن جعل باباً خاصاً عنه بل نجد ان كلام إبن رشد عن العمل موزعاً بين بعض مؤلفاته، أحياناً يشير الى العمل بصورة مباشرة، وأحياناً يشير الى العمل بإشارات خفية وأحياناً يستخدم كلمة عمل، وأحياناً يستخدم كلمة الصناعات، وفي بعض الأحيان يشير الى العمل بكلمات المكاسب.

وعموماً فقد تكلم ابن رشد عن العمل وعدّه شرفاً، لأن كثرة السؤال تخل بمروؤة الإنسان، ويشير إبن رشد أن من الشرف ألا يحتاج الإنسان الى الآخرين، بل يكون مكتفياً بنفسه[1]، ولا يكون الإنسان مكتفياً بنفسه إن لم يتخذ له عملاً شريفاً أيضاً، ويقسم إبن رشد العمل الى عدة أقسام فهناك العمل الشريف وهناك العمل الخسيس، لهذا يرى إبن رشد أن يكتسب الإنسان قوته من الأعمال الشريفة والمهن الكريمة التي لا يشوبها شيء من العار، أو يصيب صاحبها شيء من الخجل والحياء، وهؤلاء الناس، يحسن معاشرتهم والعمل معهم، واصطحابهم، لأنهم من أصحاب المهن الشريفة.

أما الاكتساب من الأمور الحقيرة أو المستقبحة، (كالذي يزرأ[*] من المساكين أو من الموات. كالذي يقول ـ ولو من الميت أكفانه ـ وهذا كله من قبح المكسب واللؤم) [2] وهؤلاء لا يستحسن معاشرتهم او العمل معهم لأنهم من ذوي الشرور، ويتحدث ابن رشد عن أعمالٍ أخرى أو طرق أخرى للكسب ويعدها من المكاسب القبيحة، وهؤلاء أيضاً لا يستحسن العمل معهم أو معاشرتهم وهم الذين لا يهتمون بأي شيء يكتسبون المال بالحلال كان أم بالحرام بالطرق المشروعة أم غير المشرعة، بالسرقة، أم بالتجارة فيقول عنهم (الذين لا يبالون بأي وجه اكتسبوا المال من أوجه خسيسة المكسب، وسواء كانت هذه الأشياء لاحقة للإنسان بإختيارٍ منه، ... مثل فعل الفواحش بنساء الإنسان أو ولده فإنه يلحق بذلك العار سواءً كان ذلك باختياره أو بغير اختياره) [3] هؤلاء الصنف من الناس ينبغي الابتعاد عنهم وعدم العمل معهم لأن هذه الأعمال مجلبة للخزي والإستحياء.

ومن الأشياء التي يستقبحها ابن رشد في العمل هي أن يكون أهل مدينة ما يقومون بصناعة واحدة، (فإن الإنسان قد يلحقه من قبل هؤلاء مخازٍ ... مثل أن

---

(1) تلخيص الخطاب، إبن رشد، مكتبة النهضة، القاهرة، دط، 1960م، تحقيق : عبدالرحمن بدوي، ص76.
(2)المصدر نفسه ، ص165.
(3) تلخيص الخطاب، إبن رشد ، ص167.

يكونوا أهل صناعة واحدة او عمل واحد) [1]، فإن ابن رشد لا يعيب على أن يتقن الإنسان عمل غيره في المدينة مثلاً عدة نجارين، فهذا ليس مخزياً لكن المخزي أن يكون جميع عمل أهل هذه المدينة، هي النجارة فهذا يعني أنهم لا يتقنون غير عمل التجارة، وهذا من المخزيات.

وفي الوقت نفسه يدعو الى ضرورة تور الكفاءة في العمل يتقن العامل عمله أو صنعته، أو مهنه، ويكون ملماً بجميع جوانبها، فلكل عمل جنس وأسباب وأغراض وبراهين، وأخلاقه وسلوكه، يجب على صاحب المهنة أو العامل معرفتها فيقول : (إن الذي يريد أن يتعلم علماً .. من العلوم لا يعلم شيئاً منها، مثل أن يكون متعلم الهندسة لا يمكن أن يتعلمها حتى يتقدم فيعلم أشياء هي مباديء ذلك العالم الذي يريد ان يتعلمه)[2]، لهذا على المتعلم لأي علم من العلوم العملية أن يتعلمها بحذر ويعلم شيئاً عن ذلك العمل جميعها أو بعضها[3]، ويقع هذا على عاتق العامل أو صاحب الصناعة والحرفة أن يكون حريصاً على أن يتعلم جميع ما يخص عمله، لأنه لا يجوز له ان يعمل بما يجهل أو بما يكون مبتدئاً بتعلمه للعمل به فيكون كالذي (يدل الناس على الطريق المجهولة وهو ما يتعلمها أو يروم أن ينجى السفينة وهو يتعلم علم الملاحة أو يشفي المريض وهو يتعلم الطب) [4]، وذلك حفاظاً على أرواح الناس وعلى أموالهم فالعامل الذي يقوم ببناء الدار إن لم يكن متقناً لعمله، فإن الدار ربما تنهار، وهذا الشيء هدرٌ بأرواح الناس، وأموالهم، وقس على ذلك الطبيب والمهندس والنجار والحداد ... الخ.

ويشير ابن رشد الى جانب مهم في نظرية العمل وهي نظرية العلاقات الإنسانية بين العامل ورب العمل التي يجب أن تقوم على أخلاقيات العمل فيقول (بأنه يجب على الإنسان أن يحب صاحب المال أفضل من المال، لأن حب الإنسان أفضل من حب المال) [5]، فيشير هنا ابن رشد الى ضرورة قيام علاقات العمل على العامل الإنساني وليس على العامل المادي، وتعد هذه النظرية من النظريات المهمة في النظم الإقتصادية، فأساسها يقوم على أن يفهم العاملون، مديرين وعمالاً، بعضهم البعض، ويتمثل هذا الفهم أساساً في حتمية فهم طبائع العاملين، من تصرفات وسلوك وميول ورغبات، ليكون هناك جو من التفاهم المتبادل بين العامل وسيد العمل، وهذه العلاقات لها عدة جوانب، منها الإجتماعية والسلوكية والأخلاقية

(1) المصدر نفسه ص166.
(2) تفسير ما بعد الطبيعة، إبن رشد، ص156.
(3) المصدر نفسه ، ص157.
(4) المصدر نفسه ، ص49.
(5) تلخيص الخطاب، إبن رشد، ص60.

والنفسية[1]، وهذا ما أراد أن يوصله ابن رشد بإشارته الى حب صاحب المال أولى من حب المال، لأنه إذا ما أحس العامل بحبه للمنظمة التي يعمل وبها ويشعر بأنه جزءٌ منها فتكون دوافعه للعمل ليس المال بل الدوافع الرئيسة هو حبه وشعور الإنتماء للمصنع أو الدائرة أو العمل الذي يعمل فيه ويصبح المال لديه وسيلة لتوفير حاجاته وليس الغاية الأساسية من العمل هو المال لهذا يقسم إبن رشد العمل الى قسمين قسم يكون جزاؤه المال وقسم يكون جزاء الكرامة والخير، ويعد بان الأعمال التي يكون جزاؤها الكرمة خير من الأعمال التي يكون جزاؤها المال، فيقول : (فإن الأفعال التي يكون جزاؤها الكرامة خير من الأفعال التي يكون جزاؤها المال .. وإذا كان الفعل يجازى عليه بالأمرين – أي بالكرامة والمال – جميعاً ففعله فاعل من أجل الكرامة فقط مدح به) [2].

ولعل ابن رشد فضل الأعمال التي تجازى بالكرامة* على الأعمال التي تجازى بالمال، لأن عمل الخير يتبع صاحبه حتى ولو مات فتبقى أعماله الكرامية تتداول على الألسن ويستحب ذكرها، كما قال الرسول (□) : (إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث من صدقة جارية، أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له) [3].

فمن الحق أن يقدم ابن رشد الأفعال الكرامية على الأعمال التي يكون جزاؤها المال، لأن الأعمال التي تجازى بالمال تكون منقطعة بأخذ المال، وما كان للمال والكرامة فهو محسوب للكرامة كما يشير ابن رشد وهو بذلك يؤكد على القيمة الاعتبارية للتكريم المعنوي.

لهذا فإن ابن رشد لا يشترط – الملازمة – أي لا يشترط ملازمة العمل وجود المال، ولا يشترط وجود المال بملازمة العمل فهناك أعمال الخير لا تستوجب أجراً مادياً كمساعدة الغريق من الغرق، أو مساعدة الأعمى بعبور الطريق، بل يشترط وجود المال العمل ويسوق شاهداً على ذلك يقول (ومنال ذلك السلطان والثروة. فإن الثروة تلزم السلطان) – المال يلزم العمل – (وليس يلزم السلطان الثروة) [4] ولا يلزم عن العمل مالاً، بل وجود المال يلزم عن وجود العمل كما أن الهواء علة لوجود النار، والأرض علة لوجود الماء، فهكذا المال علة لوجود العمل، إلا ما كان ميراثاً فإن هذا المال لا يستوجب وجود علة العمل بل علته موت المورث.

(1) ينظر، المباديء العامة في إدارة القوى العاملة، منصور أحمد منصور، ص272-273.
(2) تلخيص الخطاب، إبن رشد، ص97.
* وهي الأعمال التي تجازى بالثواب من عند الله، تلخيص الخطاب، ابن رشد، ص96.
(3) الجامع الصحيح، البخاري، ج2، ص252، الرقم (3122).
(4) تلخيص الخطاب، إبن رشد، ص57.

**ولهذا يؤكد ابن رشد الى ضرورة تقسيم العمل، وتعد تحديد ساعات العمل من الجوانب المهمة في النظم الإقتصادية لأنها بالقدر الذي توفر ساعات العمل للفرد حرية في طريقة استخدام وقت راحته وتزويد من هذا الوقت، فإن ذلك سوف يكون إنعكاسه إيجابياً في الرضا عن العمل، وبالقدر الذي تتعارض ساعات العمل مع وقت راحة العامل، ينخفض الرضا عن العمل، لهذا تقول القاعدة الإقتصادية على أنه (كلما كانت منافع وقت الراحة لدى الفرد عالية كان أثر ساعات العمل على الرضا عن العمل ــ بالزيادة والنقصان ــ كبيرة)(1).**

**وبهذا يشير ابن رشد الى ضرورة تقسيم ساعات النهار ليكتسب الإنسان من جميع نهاره، تكتسب الأعمال والفضائل، ويعد ابن رشد أن من يفعل هذا هو الإنسان الفاضل (لدى مدح إنسان قسم نهاره أقساماً يفعل في كل قسم منها فعلاً يكتسب به نوعاً من أنواع الفضيلة بأنه حاز تلك الفضائل كما قسم نهاره بتلك الأقسام وأنه رجل فاضل) (2).**

**ونجد أن ابن رشد يؤكد على أهمية الصحة والمحافظة عليها. وبما أن العمل جهد بدني فلا يسرف بالعمل على حساب صحة الإنسان، ولا يسرف بالملذات على حساب صحته، لهذا يقول (الصحة أعظم نفعاً من اللذة، لأن الصحة تفعل بها خيرات أكثر مما يفعل باللذات)(3).**

**وبهذا تجسد الفكر الإقتصادي عن العمل عند ابن رشد، فكما استعيد ابن رشد الفقيه، وإبن رشد الفيلسوف، وجدت من واجبي أن أعيد ابن رشد وفلسفته الإقتصادية، ولو أني أجد نفسي قد قصرت في هذا الجانب لأني ذكرت بعض ما أشار إليه ابن رشد في العمل فقط، وهناك المزيد من فلسفته الإقتصادية لم تأخذ مساحتها الخاصة في ساحة البحوث العلمية.**

---

**(1) ينظر، إدارة القوى العاملة الأسس السلوكية وأدوات البحث التطبيقي، أحمد صقر عاشور، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ط1، 1975م، ص80.**
**(2) تلخيص الخطاب، إبن رشد، ص97-98.**
**(3) المصدر نفسه ، ص58.**

# المبحث الثالث
# عمل المرأة عند ابن رشد

**عمل المرأة**

**لطالما شـــغلت قضـــية المرأة كثير من المفكرين المســـلمين وغيرهم من المفكرين في حدود جواز عمل المرأة وعدم الجواز، او الى أي مدى يكون مستوى تعلمها.**

**وبما ان المرأة تشغل مساحة واسعة في حياة الامم فهي تعد عنصرا فعالاً في بناء المجتمعات، ومن الاسس المهمة في عملية الانتاج الاقتصادي في أي مجتمع كانت، لهذا تسـعى المجتمعات الدولية الى اقامة حياة بشـرية على اسـس وقواعد انسـانية قوامها الحرية والعدل والمسـاواة، وهذا ما يسـعى اليه اغلبية رجال الفكر والســـياســـة لينتقلوا بمجتمعاتهم من حياة التناحر والتكالب الى حياة الوحدة والتعاون، وهذا لا يقوم الا في اطار المطالبة في حق الانســـان في حياة كريمة لكلا الجنســين من الرجال والنســاء ومن غير تميز عرقي او ديني، فضــلاً عن توحيد الاتجاه الاجتماعي والاقتصـــادي لجميع فئات المجتمع من غير اســـتثناء من قبل الاغنياء على حساب الفقراء والاقوياء على حساب الضعفاء، جميع هذه الاشياء تدخل في اطار العدالة الانســـانية المطلقة ليتمتع بها جميع افراد المجتمع الواحد وبدون استثناءات.**

**و هذا ما ذهبت تدعو اليه اغلب المنظمات الانســـانية وتعمل جاهدة على تطبيقه وتحقيقه. وكان على راســـهم منظمة الامم المتحدة. فترتب على ذلك ظهور مفاهيم جديدة في حياة الاســـرة الاجتماعية والدولية. فمحت جميع الفوارق بكل اشكالها، العرفية، والقومية، والدينية، والاقتصادية وحتى السياسية.**

**فكان للمرأة المكان المتميز بين هذه الدعوات. لكي تلتحق بركب الرجل الذي طالما تميز عنها بجميع الاشـياء، ولتســـاوي معه في الحقوق وحتى في الواجبات التي كانت حكرا للرجال فقط.**

**ومع هذا ليس هناك موقف حاســـم لقضـــية المرأة وحقوقها الانســـانية المشروعة على الصعيدين الرسمي والاجتماعي، ففي بعض البلدان لا تزال المرأة تعاني من قضـــية التميز والاضـــطهاد ذلك ان لم تكن مهملة اهمالا كاملا، وبعكس**

**بعض البلاد التي حققت المرأة انجازات هائلة في تحصيل حقوقها، ولكن في المقابل نجدها قد تعرضت للرفض والادانة والاعاقة من قبل بعض الوسائط الاجتماعية (1) ورغم هذا تبقى المرأة لا تتمتع بعض الحريات، لانها بعيدة عن ميادين العمل الانتاجي والابداعي، لهذا يعد العمل هو الرابط المركزي الذي سوف يقرر مدى تمتع المرأة بالحرية، على ان لا تخرج الحرية خارج النطاق الشرعي، فالعمل الذي لا يكون ملتزما بشروط شرعية ولا انسانية-عادلة-فانه يعد تغريباً للمرأة واساءة لها وفي الوقت نفسه فانها لن تخرج عن اعتبارها كائنا بشريا ملحقا بالرجل.**

**ومن الثابت تاريخيا وعمليا واقتصاديا، ان مستوى تحرر المرأة مرتبط بمستوى الاداء الوظيفي والانتاجي الذي تقوم به، أي بقدر قربها من موقع العمل الانتاجي الذي يعطي الانطباع العام للحياة الاجتماعية والمعيشة، فاذا ما غيبنا المرأة عن دورها الحضاري في تكوين المجتمع، فاننا قد انتقصنا من مكانتها في مسؤوليتها الحضارية (2). ورغم هذا نجد ان تقسيم الواجبات بين الرجل والمرأة يبقى محكوما بالتقسيم الاجتماعي الذي يقر ان المرأة واجبها المحصور في رعاية النسل والاولاد ودورها محصور في-الامومة والزوجة-رعاية الاطفال والعمل البيتي فقط اما دور الرجل فقد اوكل اليه بوظيفة الانتاج (3)، وبما تحمله عملية الانتاج من اهمية في العيش، فان مهمة الرجل ووظيفته الانتاجية، حملت بالضرورة اسباب الهيمنة خارج الاسرة وداخلها، وكان ذلك هو العامل الاول في عملية التفاوت بين الرجل والمرأة.**

**فحكم على المرأة بان تبقى في المنزل ترث فيه حياتها الاجتماعية عن امها، ولا تغادر المنزل الا لضروريات اما الحياة العامة فهي من اختصاص الرجال فهم القوامون على امور السياسية والاقتصادية والتشريعية حتى قال البعض ( البيت مملكة المرأة، والمجتمع مملكة الرجال )(4)، فاصبح لدينا مجتمع للمرأة ومجتمع للرجال، واصبح لدينا توارث اجتماعي البنت ترث عن امها دورها في مجتمعها المتمثل بالبيت، والولد يرث عن ابيه دوره في المجتمع الخارجي.**

---

**(1) ينظر، المفهوم التاريخي لقضية المرأة، عزيز السيد جاسم، ط1، بغداد، 1986، ص11.**
**(2) المصدر نفسه ، ص12.**
**(3) ينظر، المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات المستقبل، عبد القادر عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999، ص35.**
**(4)ينظر، المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات المستقبل، عبد القادر عربي ، ص35.**

ورغم هذا الانغلاق لم يمنع من وجود عمل تمارســـه المرأة اثباتا لوجودها فكانت اول مراحل تطور العمل المنزلي هو ابتكار المزرعة، فاصـــبحت المزرعة جانب من جوانب تطور العمل المنزلي[1]، فاضيفت الى المرأة اعمالا اضافية غير، التنـاســـل، والانجـاب، والرعي، والتدبير المنزلي- عملا منزليا اخر وهو تربيـة الدواجن، والحياكة ـ وكلها مرتبطان بالكيان الاقتصـــادي. وهذا ما اراد ان يشـــير اليه ابن رشــد في فلســفته عن عمل المرأة أي ان المرأة لها نتاج اقتصــادي قوي ينبغي استغلاله استغلالا مثمرا وعدم حصره في زاوية البيت.

وقبل الخوض في قضـية نظرية ابن رشــد حول عمل المرأة اردت ان اعطي ايجازا بســـيطا عن واقع المرأة الذي جاء به الاســـلام، وما الذي جعل من المرأة سلعة رخيصة، مما جعل ابن رشد يشير الى الجانب المشرق فيها.

لقد اوجد الاســـلام وحدة للمجتمعات على اختلاف اديانهم والوانهم ولغاتهم، فتتكر للتميز في حق الحياة بين الاجناس والاقوام، وأكد بحق كرامة الانسان مهما كان، وجعلها حقاً للجميع، ودعا الى التعاون على الخير بين المجتمع الواحد فقال تعـالى ( وَتَعَـاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَـاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ )[2] فكـان التعـاون بين المجتمع الواحـد هو احـدى اهم الاســـس التي يقوم عليهـا نجـاح المجتمعات، وعندما دعا تبارك وتعالى الى التعاون لم يفرق بين جنس واخر.

(1) ينظر، المفهوم التاريخي لقضية المرأة، عزيز السيد جاسم، ص33.
(2) سورة المائدة، الاية :2.

وارسى الاسلام قواعد العدل في الارض وجعل ميزان التفاضل بين الناس هي التقوى قال الرسول ( ﷺ ) ( ان اكرمكم عند الله اتقاكم )[1]، فكان ميزان التفاضل عند الله هي التقوى وهي عامة بين الرجال والنساء. لهذا نرى ان الرسول الكريم ( ﷺ ) يشير قبل ذلك بقوله في حجة الوداع ( يا ايها الناس، انا جعلناكم من ذكر وانثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم)[2]. فأقام الاسلام مجتمعا قائماً على اساس التعاون والمساواة بين الرجال والنساء وجعلهم متساوين في المسؤولية فقال الرسول الكريم ( ﷺ ) ( النساء شقائق الرجال )[3]، وبناءاً على هذه الاخوة الشقيقية فان ( الاصل الذي ينبغي ان يستصحب دائما هو ان كل ما ثبت من حكم للرجال ثبت مثله تماما للمرأة الا ما بينت النصوص الشرعية اختصاصه باحدهما فهو الذي يستثنى [4]، وبناءً على هذا، فاننا لسنا بحاجة الى استقصاء جميع الاحكام لان المرأة والرجل متساويين في الحكم، اذا فالاصل هو التساوي بجميع الاحكام، وهذا ما يجسده الصحابة الكرام فيقول سيدنا عمر ♦ ( كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئا، فلما جاء الاسلام وذكرهن الله ـرااينا لهن بذلك علينا حقا )[5]،

وقد ساوى الاسلام بين الرجل والمرأة في قضية الكرامة الانسانية فقال تعالى ( وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا )[6]، واذا ما اردنا ان نذكر محطات تساوي الرجل بالمرأة من المنظور

---

(1) سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، دس، تحقيق : أحمد محمد شاكر، ج5، ص389، رقم (3270)، صحيح إبن حبان، محمد بن حبان أحمد أبو حاتم التميمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، دس، تحقيق : شعيب الأرنؤوطي، ج9، ص137، رقم (3828)، شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسن البيهقي، دار الكتب العالمية، بيروت، ط1، 1410 هـ، تحقيق : محمد السعيد بسيوني، ج4، ص285، رقم (5125).

(2) المصدر نفسه.

(3) سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، ج1، ص299، رقم (204)، مسند الإمام أحمدن أحمد بن حنبل أبو عبدالله السبستاني، مؤسسة قرطبة، مصر، ط1، دس، ج1، ص168.

(4) مكانة المرأة في القران الكريم والسنة الصحيحة، د. محمد بتاجي، دار السلام، القاهرة، 1420هـ-2000م، ط1، ص61.

(5) الجامع الصحيح، البخاري، ج4، ص1866، رقم (1429)، المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411 هـ - 1990م، ط1، تحقيق : مصطفى عبدالقادر، ج2، ص556، رقم (3888)، سنن الدارمي، عبدالله بن عبدالرحمن أبو محمد الدارمي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407 هـ - 1986م، ط1، تحقيق : فوزي محمد، ج1، ص15، رقم (4).

(6) سورة الاسراء، الاية : 70.

**الاســـلامي فســـوف نســـهب في ذلك الكثير ولكن اذكر على ســـبيل المثال محطات تساوت المرأة مع الرجل فيها منها:**

**أ- التســاوي في اصـل الخلق. قوله تعالى ( خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا)(1).**

**ب- التســـاوي امام التكليف والجزاء (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّـيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (2).**

**ج- التســاوي في الحدود والعقوبات (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ) (3).**

**د- التســـاوي في اهلية التصـــرفات المالية (أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِـنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ)(4).**

**هـ- التساوي في حق الحياة (يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآَخِرَةِ) (5).**

**و- التساوي في العبودية ( وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ).**

**ونلاحظ ايضـــا ان من العدالة الإلهية والمســـاواة التي جاء بها الله تبارك وتعالى ان التساوي بين الجنسين شمل حتى الخطابات الالهية فلم يخاطب الله تبارك وتعـالى المؤمنين دون ذكر المؤمنـات والامثلـة على ذلـك كثيرة كقولـه تعـالى ( وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُـهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ )(6) ففي هذه الاية نلمس ابعاد هذا الحكم الاسلامي المتمثل بـــ( الولاية المتبادلة ) بين الرجل المرأة على حد سواء، فجعل من المرأة متســاوية مع الرجل في تحمل مسـؤولية اصـلاح المجتمع (7)، وذلك من خلال ـ الامر بالمعروف، والنهي عن المنكر ـ، واعلان الاسلام فهم مسؤولون عن اصلاح المجتمع، الذي يترتب عليه اعمار الارض فقال تعالى ( هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا )(8).**

(1) سورة الزمر، الاية: 6.
(2) سورة البقرة، الاية:183.
(3) سورة النور، الاية: 2.
(4) سورة النساء، الاية: 24.
(5) سورة النساء، الاية: 74.
(6) سورة التوبة، الاية : 71.
(7) ينظر، المرأة في الاســـلام، د. محمـد معروف الـدوالبي، دار النفـائس، بيروت، ط1، 1409هـ1989م، ص30.
(8) سورة هود، الاية : 61.

**كانت هذه المنطلقات الاسـلامية هي التي كونت مفهوم العمل العصـرية التي تحدث عنها ابن رشـــد ومن هذه الأســس كانت منطلقاته نحو حياة المرأة الحرة العاملة المنتجة، والتي عدها احدى اهم عوامل التقدم الاقتصادي ولكن ما الذي حل بالمرأة في عصر الحضـارة الاندلسـية وما هي تلك النظرة التي بناها لها مجتمعها في ذلك العصـر، فجعل ابن رشـد ينتفض على تلك الحياة او النظرة ليبين الصـورة الحقيقية التي ارادها الاسلام لها من خلال عمل المرأة.**

**لقد تمتعت المرأة في الاندلس بحرية كاملة بالجانب التعبيري، ويظهر ذلك من خلال شـــعرهن الذي تميز في ابراز معاني الحب لديهن، وربما تكون الاميرة الأموية- ولادة [1]-هي ابرز في هذا المجال لدى نســـاء الاندلس، ودعونا نتامل بعض الامثلة من اشعار ولادة التي تقول فيها :**

**(1) ولادة :- وهي بنت الخليفه المسـتكفي بالله، الاموي: شـاعرة اندلسـية، من بيت الخلافة، كانت تخالط الشــعراء، وتســاجلهم، اشــتهرت باخبارها مع الوزيرين: ابن زيدون، وابن عبدوس، وكانا يهويانها، وهي تود الاول وتكره الثاني، حتى وقع بينهما ما وقع، وكتب ابن زيدون رســالته التهكمية المعروفة الى ابن عبودس. وفي شــعرها رقة وعذوبة خلا الهجاء. وفاتها كانت بقرطبة، ينظر اعلام النســاء لعبد الرحمن المصـطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1423هـ-2002م.ص240-241.**

انـا والله اصـلـح لـلـمـعـالـي وامشـي مشـيتي واتيـه تيهـا

وأمكن عـاشـقي من صـحن خـدي واعطي قبلتي من يشـتهيهـا [1]

ان هذا النوع من الاشـعار وغيرها تبين اختفاء الحشـمة من هذا النوع من انواع الادب، والـذي يعكس بـالتـالي واقع الحريـة التي تمتعت بهـا المرأة بحث تستطيع ان تنظم من خلال هذه الحرية مثل هكذا اشـعار تخلو من الحشـمة ولكن ـ ولادة ـ هي ليسـت الوحيدة التي نظمت مثل هذه ابيات فغيرها كثير فهناك ـ متعة [2] ـ جارية المغني – زرياب ـ وحفصـة بنت حمدون من وادي الحجارة وانس القلوب جارية المنصور التي اعلنت عن حبها لابن حزم[3].

ومن هنا فهناك من يعد هذا النوع من الاشعار الذي كتبته نسـاء الاندلس هو دلالة على المستوى الرفيع والعالي من الحرية التي كانت تتمتع بهن نساء الاندلس [4]، ولعل ذلك التحرر يعود الى الحياة الاجتماعية التي عاشـها المسـلمون مع المسـيحيين في الانـدلس، وبمـا يتمتع بـه المسـيحييون من التحرر في العـادات والتقاليد وبما تطبعوا عليه عبر السنين [5].

ولعل هذه الصورة المتحررة للنساء التي نراها في ولادة هي ( صورة الامة الجارية التي تتشـبه بالغلمان، وهي صـورة كانت معروفة في المشـرق ولكنها اكتسبت خصائص اكثر تميزا ووضوحا في الاندلس )[6].

لقد انتقلت المرأة في العصـر الأندلسـي من عنصـر فعال في بناء الاسـرة والمجتمع، الى نموذج المرأة المخلوقة للمتعة واشـباع غريزة الرجال [7]، وهذا

---

(1) نفح الطيب من غص الاندلس الرطيب، ابو العباس احمد بن محمد المقري، تحقيق احسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م، ط2، ج4، ص205.
(2) ينظر، المغرب في حلى المغرب، ابو الحسـن علي بن موسـى بن سـعيد المغربي، تحقيق شـوقي طيف، دار المعارف، القاهرة، 1955م، د.ط، ج2، ص37-38. وفيه جميع ابيات الشعرية التي تلقيها متعة بحب الامير عبد الرحمن الثاني امير الاندلس انذاك.
(3) ينظر، نفح الطيب من غصـن الاندلس الرطيب، ابو العباس المقري، ج1، ص616-618. ففيه ايضا جميع الابيات الشعرية التي نظمتها الجارية انس القلوب.
(4) ينظر، الحضارة العربية في الاندلس، د. سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1999م، ج2، ص999.
(5) ينظر، المصدر نفسه ، ج2، ص1000.
(6) الحضارة العربية الاسلامية في الاندلس، د. سلمى الخضراء الجيوسي، ج2، ص1000.
(7) ينظر، المفهوم التاريخي لقضية المرأة، عزيز السيد جاسم، ص45.

**النموذج الذي كان من افرازات الدولة العباسية واخذ مداه الى الأندلس لكن بصورة اوسع واكبر واكثر تحررا.**

**لكن يجب ان نلفت النظر الى نقطة مهمة وهي ان نســـاء الأندلس لم تكن جميعهن يتمتعن بهذه الحرية، لاننا لا ننســى ان هذه الحريات تتعارض مع ما جاء في الالتزام الشـرعي الذي حدده الاســلام للمرأة ولا ننســى الجذور الشـرقية التي كانت امتداداً للدولة الاموية.**

**لهذا فان هذا التحرر تجده عند بعض نســـاء الاندلس، ونرى ان هذا التحرر قد جاءهم من الجواري والمغنيات والراقصـــات، فكانت عوامل التحرر قد اتت من طرفين طرف الجواري، وطرف المسيحيين الذين عاشوا في تلك الحقبة من الزمن مع المسـلمين، لهذا سـوف نرى ان العلامة التي بنيت بين المسـيحيين الموجودين في الشـرق هي غير العلاقة التي بنيت في المغرب العربي-الاندلس-، واذا ما قسـنا هذا التحرر الذي كانت تعيش فيه نســـاء الاندلس نجد ان هذا التحرر المذكور ليس على عوام نســـاء الاندلس، فالنســـاء الحرائر كانوا ملتزمات بالشـــرع الالهي وخصـوصـا النسـاء اللواتي اتين من الشـرق العربي، اما هذا التحرر وهذا الانطباع عن التحرر الـذي كـانـت تتمتع بـه المرأة في الانـدلس محصـــورا على الجواري والمغنيات، وما الحالات الاســـتثنائية الا تأكيدٌ لهذه المقولة (1)، التي تقول بتحرر جميع نساء الاندلس.**

**لعل تلك الرؤية التحررية انطباعها يتســـع في ذلك الوقت فتمثل دور المرأة محصـــورا في الترفيه عن الرجال واعمال اللهو من غناء ورقص والذي مثلته المرأة الجاري، اما الدور الثاني فتمثل في الانجاب وتكثير النســـل كما يقول ابن رشد ( ان كفاءة النساء غير معروفة في هذه المدن اذ ان النساء يصلحن للانجاب وتكثير النســل وبالتالي فانهن مخلوقات لخدمة ازواجهن وتكثير النســل ورعايته والرضاعة، ويبطل هذا الامر الفعاليات الأخرى التي يمكن ان تقوم بها المرأة. وبما ان النســاء في هذه المدن غير مسـتعدات للتمتع باي من الفضـائل الانسـانية فانهن كثيرا ما يشبهن النبات )(2) فشبه ابن رشد المرأة التي لا تستغل نشاطاتها المفيدة في الجوانب المثمرة فان حياتها تنقضــي كما تنقضــي حياة النبات. فبقيت النســـاء**

---

(1) ينظر، الحضارة العربية الاسلامية في الاندلس، ج2، ص1001.

**(2) Averroes commentary on plato's republic. Edited with an introduction, translation and notes by E.I.H. Rosenthal. Cambidge ( UK ): Cambridge University press, 1974.(university of Cambridge, oriental prblication; no.1) p.59.**

**عالة على الرجال، فكان ذلك احد اهم اسباب شقاء المدن وهلاكها وبؤسها لان عدد النســاء في اغلب المدن يفوق عدد الرجال، فهم عالة على الرجال ما دمن يعجزن عن تحصيل اقواتهن الضرورية [1].**

**ان اللهجة التي تكلم بها ابن رشـد في هذا الســياق تدل على النظرة المزرية التي احيطت بها المرأة من جانب المتشـــددين الأوائل الذين زعموا ان دور المرأة يبقى محصــورا داخل البيت فقط، واصــبح كل من يتكلم في هذا الموضــوع وكانه يمشــي في حقل من الالغام خوفا من ان يصــطدم في كل خطوة يخطوها بالكثير من القيم الاجتماعية، لا اعني القيم الاجتماعية الحقيقية بل القيم الاجتماعية الجاهلية التي احيطتبنوع من القدسية الحساسـة، كخروج المرأة الى المساجد مثلاً لم يمنع الرسول (صلى الله عليه وسلم) من المساجد بل أنه قال ( لا تمنعوا اماء الله مساجد الله )[2] وقد ذكر بعض الصحابة أن النساء كنَّ يحضرن صلاة الفجر والعشاء، لكن ما تعارف عليه الناس وادخلوه تحت باب القيم هو عدم خروجها، فاصـــبح طابعا مقدسا لا يجوز الكلام فيه او التحدث فيه،**

**اما الجانب الثاني للرؤية التي احيطت بها المرأة هو جانب الاســتمتاع الذي نقل المرأة من جانب الحب والاحترام بين الرجل والمرأة الى جانب المتعة والتلذذ، وهذا الجانب قد يرضـي بعض النسـاء، لكن من اجل اشباع غريزة الرجل [3]. ولكن هذه النظرة هي نظرة ذات مغزى تجاري وانتفاعي لم يتناســب مع ما جاءت به الشـريعة الاسـلامية ( فاصـبح الرجل يمسـك المرأة لنفســه، كانها نبات او حيوان اليف لمجرد متاع فان يمكن ان توجه اليه جميع المطاعن، بدلاً من ان يمكنها من المشاركة في انتاج الثروة المادية والعقلية )[4].**

**وهذه النظرة من كلا الجانبين هي التي اتلفت مواهب المرأة الكثيرة وبالتالي قضـت على اغلب قدراتها العقلية، لان ادوارها بقيت محصـورة بين هذين الشـكلين اما المرأة المنغلقة عن المجتمع الخـارجي، او منفتحة على العالم الخارجي لكن ضــمن نطاق التمتع واشــباع الرغبات لا غير، اما ما تبقى من اعمال فهي حصــرا على الرجال وليس للنساء دورٌ فيها.**

---

(1) ينظر، ابن رشد الشعاع الاخير، خليل شرف الدين، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1402هـ-1982م، د.ط، ص148.
(2) الجامع الصحيح المختصر، للبخاري، الرقم (890)، ج3، ص420.
(3) ينظر، المفهوم التاريخي لقضية المرأة، عزيز السيد جاسم، ص46.
(4) ينظر، ابن رشد الشعاع الاخير، خليل شرف الدين، ص148-149.

**ومن هذه المنطلقات اراد ابن رشـــد ان يبين الدور الحقيقي للمرأة وما يمكن ان تقوم به من اعمال فكرية أو مادية، مع الاوضـــاع المزرية التي وصـــلت اليها المرأة في عصـــره، ورغم حالة العبودية التي دامت عليها فان تغير المرأة ممكن، واخراج المرأة من تلك الحالات ممكن وخصـــوصـــا اذا كان ســـبب بؤس المدن وخرابها يعود الى حصر المرأة في تلك الزاوية (1). فكان موقف ابن رشد من عمل المرأة له عدة نواحٍ ، ناحية مبدئية، وشـرعية، وعملية، اما من الناحية المبدئية ( فان النســـاء من جهة إنهنَّ والرجال نوع واحد في الغاية الانســـانية، فانهن بالضـــرورة يشـــتركن واياهم فيها، وان اختلفن عنهم بعض الاختلاف اعني ان الرجال اكثر كدا في الاعمال الانسانية من النساء. وان لم يكن من غير الممتنع ان تكون النساء اكثر حذقا في بعض الاعمال كما يظن ذلك في فن الموسيقى العملية، ولذلك يقال ان الالحان تبلغ كمالها اذا انشاها الرجال وعملتها النساء. فاذا كان ذلك كذلك، وكان طبع النساء.**

**والرجال طبع واحد في النوع، وكان الطبع الواحد بالنوع انما يقصـــد به في المدينة العمل الواحد، فمن البين اذن ان النساء يعملن في هذه الاعمال نفسها التي يقوم بها الرجال، الا انه بما انهن اضـــعف منهم فقد ينبغي ان يكلفن من الاعمال باقلها مشقة )(2) فمبدئيا فان النساء والرجال نوع واحد في غاياتهم الانسانية، الا ان تميز الرجال عن النساء درجة وليس بين الرجال والنساء اختلاف في الطبيعة.**

**وبما ان النســـاء لا تختلف عن الرجال في الطبيعة فانه يرى من الناحية العملية، ان النساء ( يشاركن الرجال في الصنائع، الا انهن في هذا اقل منهم قوة، وان كان معظم النســاء اشـد حذقا من الرجال في بعض الصـنائع، كما في صـناعة النسج والخياطة وغيرها. وأما اشتراكهن في صناعة الحرب وغيرها فذلك بين من حال ســاكني البراري وأهل الثغور. ومثل هذا ما جبلت عليه بعض من النســـاء من الذكاء وحســـن الاســـتعداد، فلا يمتنع ان يكون لذلك بينهن حكيمات او صـــاحبات رياسة )(3).**

---

**(1) ينظر، مسلمون ثوار، محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1974، ص104. وينظر، ابن رشد الشعاع الاخير، خليل شرف الدين، ص148.**

**(2) جوامع ســـياســـة افلاطون، ابو الوليد محمد بن احمد ابن رشـــد، ترجمة فرانز رور نتال، كمبردج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ط، 1965، ص120. وينظر ابن رشـــد ســـيره وفكره، محمد عابد الجابري، مركز دراســـات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص250-251.**

**(3) جوامع سياسة افلاطون، ابن رشد، ص120.**

**وقبل ان اســـتكمل كلام ابن رشــــد احببت ان اتطرق الى الجانب المبدئي والعملي الذي اشار اليهما ابن رشد عن المرأة.**

**لقد ذكر ابن رشد عن الرجال انهم اكثر كدا من النساء في الاعمال الانسانية ولكن هذا لا يعني ان النســـاء قد تفوق الرجال في بعض هذه الاعمال فهي تتفوق عليه مثلا في صــناعة الموســيقى، كون كمال هذه الصــناعة يقوم على ان يلحنها الرجال ويكون اداؤها من قبل النســـاء فانهن في ذلك ابرع واروع [1]. لهذا يقول ( ان الالحان تبلغ كمالها اذا انشاها الرجال وعملتها النساء )[2].**

**اما من الناحية العملية فان ابن رشــد يجد ان النســـاء والرجال شــركاء في جميع الاعمال والصناعات، الا ان النساء اقل من الرجال قوة في البدانة، ومع ذلك فهذا لا يمنع من ان تكون النســـاء احذق من الرجال في بعض المهارات، والاعمال اليدوية كالحياكة والخياطة والغزل، ويرى ابن رشـــد انه مع من تفوق الرجال في اعمال الحرب والقتال والحماية فهذا لا يمنع بان تتشـــارك النســـاء والرجال في اعمال الحرب، وهذا يعتمد على محل ســـكناهم، لهذا فانه يحصـــر هذه النوع من النســـاء في اللواتي يســـكن البراري والثغور، اما نســـاء المدن فهم الى ذلك ابعد وصفاً.**

- **أثر المرأة من الناحية الإقتصادية**

**لهذا فهو لا يستبعد ان تشارك المرأة في اعمال الحرب، فنجد أن بعض الدول الافريقية تعتمد على استعداد النســاء القتالي وهذا لا يعد من الخوارق ( اولا يرى، كـــــمــــا هـــــو الــــــواقــــــع، ان اناث الكلاب تحرس القطيع كما تحرس ذكورها )[3]، وهذا ما نجده ايضـــا عند انـــــــــاث الاسود-اللبوه-فهي ايضا مسؤولة عن اطعام صغارها وذكورها ايضا وهي مسؤولة عـــــــــن الصيد. فليس من المستبعد ان تشـارك المرأة الرجال في الحروب فان لم يشـاركن فــــــي الـــــقـــــتـــــال شـاركن في صـناعة تطبيب الجرحى وعلاجهم، كما كان يفعل الرسـول ( ☐ ) فقد كـــــــــان يصـطحب النســاء لتضـميد الجرحى والقيام باعمال الطبخ للرجال وقد شــاركن في**

(1) ينظر، ابن رشد والرشدية، ارنست رينان، ترجمة عادل زعيتر، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، د.ط، ص170.
(2) مسلمون ثوار، محمد عمارة، ص103.
(3) ابن رشد والرشدية، ارنست ربنان، ص170-171.

**القتال أيضاً**

**وقد ابلين بلاء حسنا في القتال، امثال ام سلمة- اسماء [1] وام سليم الانصارية [2] وخولة بنت الازور [3]، وجميع هؤلاء النساء نجدهن قد شاركن في معارك مختلفة مع الرسول ( ☐ ) وقد أبدين استعدادا قتاليا رائعا وكما وصفهن ابن رشد، فانه ليس من البعيد ان نجد المرأة لها استعداد قتالي في الحرب.**

**ويشير ابن رشد الى وجود نساء حكيمات وفيلسوفات وأصحاب عقول وفطنة، فهناك من النساء من تولد وهي حاملة للذكاء والفطنة والدهاء، فليس من المستبعد ان نجد نساء فيلسوفات يتحدثن في الفلسفة او حتى حكيمات لهم اراؤهم وتفكيرهم الخاص نحو القضايا الفلسفية [4]، لذا فلا يستبعد ابن رشد بوجود نساء ( حكيمات او صاحبات رياسة ).**

**وخير مثل للنساء اللواتي يتمكن الذكاء والحكمة والفلسفة والرياسة هي بلقيس ملكة سبأ. التي ذكرها القران الكريم، وبين فيها مدى ذكاء هذه المرأة التي تمتعت بالحكمة والذكاء في التعامل مع نبي الله سيدنا سليمان، وكانت صاحبة رياسة وملك ، وكان لها وزراء وقادة ورعية وجميع هؤلاء تحت امرتها، فان لم تكن تمتلك الذكاء والحكمة وتتمتع بما يتمتع به رئيس أي دولة لما نصبها رعيتها**

---

**(1) وهي اسماء بنت يزيد بن السكن ابن بعد الاشهل، انصارية، اشهلية، تكنى بـ ام سلمة او ام عامر. وهي ابنة عم معاذ بن جبل (رضي الله عنه). وهي صحابية. مجاهدة. محدثة. وقد شهدت معركة اليرموك 13هـ تسقي الظمأ وتضمد الجرحى، ولما هاجمها بعض جنود الروم قاتلتهم بعمود خيمتها وقتلت تسعة منهم. روت عن الرسول ( ☐ ) 81 حديثا. ينظر، الاعلام قاموس تراجم لاشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار الفكر، بيروت، ط3، 1969، ج1، ص306. منير الدين الزركلي وينظر، طبقات ابن سعد، 319/8.**

**(2) وهي ام سليم بنت ملحان بن خالد الانصارية: ام انس بن مالك، وهي صحابية جليلة، عرفت بين قومها بالراي والراجح والجرأة والشجاعة، روت عن الرسول ( ☐ ) 14 حديثا، وقد اشتهرت في المعارك بشجاعتها وقد عرف عنها انها من الطاعنات بالخناجر في الحروب، شهدت معركة احد، وغزوة حنين، مع الرسول ( ☐ ). ينظر، طبقات ابن سعد، لابن سعد، ج8، ص242. وينظر اعلام النساء، عبد الرحمن المصطاوي، ص37.**

**(3) خولة بنت الازور الكندي، من ربات الشجاعة والفروسية عند العرب. اظهرت بسالة في الواقعات التي دارت رحاها بين العرب والروم. فخلد التاريخ اسمها في سجل البطولات وقد اظهرت فروسية فذة في وقعة-صحورا-وقد اسرت ومعها نسوة، وحاورتها عفراء بنت عفار الحميري، فحمست النساء على القتال وهن في الاسر، فاخذت كل واحدة عمودا من اعمدة الخيام بقيادة خولة بنت الازور. وقاتلن قتالا شديدا حتى استخلصت النسوة من ايدي الروم، وتوفت خولة في اواخر خلافة عثمان ابن عفان ♦ ، ينظر، فتوح الشام، 45/1.، الدر المنثور، 120، اعلام النساء، 94.**

**(4) ينظر، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ماجد فخري، المطبعة الاكاثوليكية، بيروت، 1970، د.ط، ص129.**

ملكة عليهم، وقيل انها تملك جيشـــا عظيما وانها كانت تحكم من اليمن امتدادا الى بابل واذربيجان [(1)]، وهناك بعض النســاء من أدينّ دورا ســياســيا مهما في حياة بعض الخلفاء، او أنهنّ كن مســيطرات على الخليفة، كاعتماد البرمكية التي لعبت دورا مهما في حياة ملك اشبيلية المعتمد بن عباد، كانت اعتماد جارية عند المعتمد فتزوجها وسـيطرت عليه كما يروى حتى انها كانت تسـير المملكة كما تشــاء لان المعتمد ( كان مفرط الميل اليها حتى تلقب بالمعتمد لينتظم اســمه حروف اســمها، وهي التي اغرت سيدها بقتل ابي بكر بن عمار لذكره اياها في هجائه المعتمد )[(2)]. ونماذج كثيرة كان لهن تأثير مباشر على امور الحكم والرياسة، فتمكن هذه النساء من امور الرئاسة مالم يستطع الرجال تدبره، لذا لم يستبعد ابن رشد ان تكون فيهم الرئاسة اذا ما توفرت لهم الفرص لذلك.

فكانت هذه نظرة ابن رشد من الناحية المبدئية والعملية.

اما الناحية الشــرعية فان ابن رشــد عندما لا يســتبعد ان تكون من النســاء رئيســات فانه يقول ( فلما ظن ان يكون هذا الصنف نادرا في النســاء، منعت بعض الشــرائع ان يجعل فيهن الامامة، اعني الامامة الكبرى، ولا مكان وجود هذا بينهن ابعدت ذلك بعض الشــرائع )[(3)]، ولما كان عدد النســاء اللواتي يمتلكن روح القيادة والرئاسـة نادراً، فقد اقر الشرع بعدم احالة الامامة اليهم أي امامة المسلمين، وقد اطلق عليها ابن رشد الامامة الكبرى أي الخلافة، وهذا الشـيء لا يمكن ان يتم لان الشــرع قد منع هذا، بهذا يقول الرســول ( ❐ ) ( لا يفلح قوم ولو امرهم امرأة )[(4)]، وان وجد فيهن من تتأهل لهذا الشــيء فان ذلك غير ممكن، لتحريم الشرع له.

اما الناحية الرابعة، فهي بما يتعلق بوضــعية المرأة في المجتمع العربي عامة وفي وضــع الاندلس بصـفة خاصــة فيقول ( انما زالت كفاية النســاء في هذه المدن لانهن اتخذن للنسل دون غيره وللقيام بازواجهن، وكذا للانجاب والرضـاعة

(1) ينظر، اعلام النساء، عبد الرحمن المصطاوي، ص150.
(2) ينظر، الحلة الســيراء، ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن الابار، تحقيق حســين مؤنس، الشركة العربية للطابعة والنشر، القاهرة، ج2، ص62.
(3) محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2000م، ص140-141. وينظر، الضــروري في الســياســة مختصــر كتاب الســياســة لافلاطون، ابن رشــد، ترجمة احمد شــعلان، شــرح وتعليق محمد عابد الجابري، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص61-62.
(4) مسند الشهاب، محمد بن سلامة بن جعفر أبو عبدالله القاضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1407 هـ - 1986م، ط2، تحقيق : عبدالمجيد السلفي، ج2، ص51، الرقم (864).

**والتربية، فكان ذلك مبطلا لافعالهن)[1] وهذا هو سبب الشقاء والبؤس لمدننا التي اهملت المرأة واطرتها باطار البيت او باطار الجواري والمغنيات.**

**هذا موقف ابن رشـد من عمل المرأة وهو من المواقف التي تناولت قضـية تحرر المرأة منذ عدة قرون حيث يعد لابن رشد له الأسبقية بين العلماء المسلمين الذين تحدثوا في هذا الجانب، ليربط المرأة بعامل الانتاج الاقتصـادي، فكانت نظرته نحو المرأة نظرة شـمولية ذات طابع اقتصـادي، وهذا ان دل فإنما يدل على اسـهام ابن رشد في محاولة التغيير والتقويم واصلاح واقع المرأة الاجتماعي والاقتصادي وحتى السياسي، وقد جسد ابن رشد جميع حركات الاصلاح المعاصرة التي نادت بدخول المرأة الى الجوانب الاجتماعية واصلاح الجوانب الاقتصادية وتطويرها من خلال مشـاركة المرأة لجعلها عنصرا فعالا ومنتجا داخل المجتمع لتتمكن المرأة من ممارسـة حقوقها الشـرعية والقانونية من خلال دخولها الى الجوانب السـياسـية والاقتصـادية والاجتماعية، لتثبت للعالم انها عنصـر يمكن الاعتماد عليه في جميع مرافق الحياة، ومحو تلك الصورة المتعصبة المتمثلة بدورها المنزلي والترفيهي.**

**(1) ينظر، الضرورة في السياسة، إبن رشد، ص62.**

- **منعكسات عمل المرأة على النواحي الاقتصادية والاجتماعية**

**ان العمل المقصود هنا هو ذاك النوع من العمل الذي يخرجها من اطار الاسرة ويمكنها من التفاعل بايجابية مع مجتمعها على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ومن التصرف بالدخل الذي تجنيه منه والاستمتاع به بارادتها الحرة. فاذا ركزنا اهتمامنا على الانعكاسات المباشرة لهذا العمل على المرأة نفسها متجاوزين سلبيات عدم ادماج المرأة في تنمية المجتمع وتعطيل طاقتها الانتاجية فيه نجد ان السلبيات التي تخلفها البطالة تختفي لتحل محلها الايجابيات التي يخلفها العمل لديها اذ بالعمل :**

1- **تنعكس صورة المرأة بانعكاس اثاره عليها وبالتالي فاننا نجد العمل يطور شخصية المرأة بما يوفره لها من حفظ لكرامتها وانسانيتها.**
2- **يجعلها قادرة على المشاركة في صنع الحياة الاجتماعية والتفاعل معها، ويوجد لها مكانها ومكانتها فيه فتشعر بمعنى مختلف للحياة، وتوسع دائرة اهتماماتها[1].**
3- **ينزع عنها العمل صفة العنصر التابع الذي ينتظر من الاخرين تسيير اموره واعادته.**
4- **يطبع حياة المرأة بالصيغة الايجابية في شخصيتها، ويحولها من إنسان منفعل الى انسان فاعل يسعى الى تكوين ارادة حرة لها امال وتطلعات وطموحات.**
5- **يصقل شخصية المرأة ويشذبها من ادران الفراغ وغلبة نزعة الانانية بتنمية روح الجماعة لديها، ويجعل منها عنصرا في وحدة مندمجة مع الغير من زملاء وزميلات العمل.**
6- **يفرض عليها نوعا من التعاون والتنافس المستمر في اطار من الايجابية لتحقيق متطلبات العمل والانتاج، وهذا ما يخلق لديها سلوكا جميعا مختلفا عن الحس الفردي الذي يطغى على حياة المرأة التي لا تعمل[2].**

---

**(1) ينظر، دور عمل المرأة، محمد سعيد الحلبي، مجلة المعرفة، تصدر عن وزارة الثقافة، سورية، السنة، 24، العدد483، كانون الاول، 2003، ص72.**
**(2) ينظر، تطور مفهوم تنمية المرأة خلال القرن العشرين، محمد سعيد الحلبي، دار القلم، بيروت، د.ط، 1989، ص82.**

**7- يتولد لديها منظور مختلف للمجتمع باعتبارها فردا فاعلا فيه يمكنها من التكيف الاجتماعي ومن تحقيق تطلعاتها في تطويره وفي ابراز مواهبها وطاقاتها الفردية في اطار جمعي متعاون.**

**8- يغير من مفهوم ونظرة المرأة للرجل فلا يعود الرجل بوجهة نظرها ذاك السقف الذي يحميها من هبات عواصف الدنيا ورياحها الهوجاء حتى اذا ما انهار او اختفى من حياتها انهارت معه حياتها لا يعول الرجل في نظرها كل شـيء، وهي بدونه لا شـيء، بل جعل منها العمل شخصية متماسكة ذات استقلال ذاتي تحتاج الى الرجل كحاجة الرجل اليها ليكملا مسيرة الحياة معا [1].**

**9- يخلق من المرأة انسانة جديدة بخصائص مميزة عن خصائص شخصية المرأة التي انحصر اهتمامها في اطار احتياجات الاسـرة المنزلية فقط. وهو بما يقدمه لها من حلول لمشـاكلها الاقتصـادية والاجتماعية والنفسية، يعمل على بلورة الشخصية الايجابية لديها.**

---

**(1) ينظر، المرأة العربية والعمل، هنري عزام، مركز دراسـات الوحدة العربي، بيروت، ط1، 1983، ص270.**

# فلسفة الحرية في الاسلام

**الحرية**

**ما زال موضـوع الحرية من المواضـيع المهمة التي تشـغل مكانا بارزا في الجانب السـياسـي والاجتماعي والاقتصـادي، في النظم والمجتمعات الشـرقية او الغربية، ايا كان اتجاهها الديني او الوضعي.**

**لهذا نجد ان هناك اهتماما واسـعا بموضـوع الحرية من قبل الفقهاء والسـياسـيين والاقتصـاديين، ويعود سـر اهتمامهم بالحرية لكونها الموضـوع الاسـاس الذي ينظم علاقات الدول مثلا وننظم مسـالة الاعتقاد ومسـالة الملكية وغيرها من الامور، فلا عجب في ان نرى موضـوعات الحرية وانواعها ومداها وضماناتها تشغل جزءا واسعا وكبيرا من دستور كل دولة، وتحت اسماء وعناوين مختلفة،**

**لهذا تعددت تعاريف الحرية واختلفت، فالحرية في المصطلح الفلسـفي تعني ( حرية التنفيذ، وحرية التصميم، والمقصود بحرية التنفيذ: المقدرة على العمل او الامتناع عن العمل دون الخضـوع لاي ضـغط خارجي او دون الوقوع تحت تاثير قوة اجنبية أي قدرة الانسان على المبادرة )[(1)].**

**وبما ان الحرية قد تعددت مجالاتها فنجدها قد عرفت في مجال حرية التصـميم على انها القدرة على تحقيق الفعل والترك دون الخضـوع لاي ضـغط خارجي او دون الوقوع تحت تاثير قوى باطنية، وقد بينها البعض على انها حرية الاختيار : فهي تمثل قدرة الانسـان على اختيار افعاله [(2)]، وقيل الحرية ( هي عبارة عن قدرة المرء على فعل ما يريد )[(3)].**

**وعموما فان الحرية في المنظور الاسلامي، هي فريضة اجتماعية، وتكليف الهي، تاسس عليها امانة المسؤولية ورسالة الاستخلاف، التي هي جميع المقاصد الالهية من خلق الانسـان، والحرية في المصطلح الاسـلامي ضد العبودية، وهي الاباحة التي تمكن الانسـان من الفعل المعبر عن ارادته. في أي ميدان من ميادين الفعل او الترك، وباي لون من الوان التغيير [(4)]، ويعتبر مبحث الحرية والاختيار**

---

**(1) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج1، ص305.**

**(2) ينظر، حقوق الانسـان بين تعاليم الاسـلام واعلان الامم المتحدة، محمد الغزالي، دار الدعوة، الاسكندرية، ط5، 1422هـ-2002م، ص45.**

**(3) في النظرية العامة للحريات الفردية، نعيم عطية، الدار القومية، القاهرة، د.ط، 1385هـ-1965م، ص23.**

**(4) ينظر، الحريات العامة في الاسلام، محمد سليم محمد عزوى، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، د.ط، د.ت، ص23.**

**اول المباحث التي بدأت بها الفلسفة الاسلامية في تاريخها الحضاري، وان دل هذا الاهتمام بالحرية انما يدل على ارتباط الحرية بالمسـؤولية في النظرة الاسـلامية، لهذا نجد ان مسالة الحرية قد اثارت جدلاً واسعاً على الساحة الفلسفية في العصر الاموي، فكان محور الجدال يدور حول المسـؤلين عنها، هل يحاسـبون عليها، ام هم غير مسؤولين، ام هم احرار مختارون، ام هم مسيرون مجبرون [1].**

**وبهذا اخذت فلسفة الحرية في الاسلام مجالات واسعة، فشملت نطاق الفرد- أي الحريـة الفرديـة، والنطـاق الاجتمـاعي- أي الحريـة الاجتمـاعيـة - للامم والجماعات، ففي التكاليف الاسـلامية فرائض عينية على الفرد تسـتلزم حرية هذا الفرد المكلف، وفيها فرائض كفاية- أي اجتماعية تجب على الامة، والتكليف فيها ما هو موجه الى الجماعة، وهي تسـتلزم حرية اجتماعية للامة والجماعة، الامر الذي يقطع بتجاوز نطاق الحرية، في النظرة الاسـلامية، منذ البدء، نطاق الفرد وصـولا الى الجماعة والاجتماع، لتعبر كمفهوم من مقومات الامن الاجتماعي وليست حرصا على الافراد[2].**

---

**(1) ينظر، الموسوعة الفلسفية، د. عبد الرحمن بدوي، ج1، ص459.**
**(2) ينظر، الاسـلام والامن الاجتماعي، د. محمد عمارة، دار الشـروق، القاهرة، د.ط، د.ت، ص86-87.**

**المطلب الاول : الحرية الشخصية في الاسلام**

**لا ريب ان الحرية الشخصية هي اصل الحريات الاسلامية لانها تتعلق بنفس الانسان وبصميم كرامته ومصير قيمته كانسان او كفرد وبسبب تقدمه نحو المثل العليا الانسانية [1]. ولا ريب في ان هذه الحرية اصلية وطبيعية وقد اعتبرها الرومان من القوانين الطبيعية، ولقد اعلنها امير المؤمنين الخليفة عمر بن الخطاب ♦ الماثور بقوله: (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احرارا )[2]. وهو قول كرره جان جاك روسو في القرن الثامن عشر أي بعد الف ومئة عام من قول عمر بن الخطاب بعبارة ( الرجل يولد حرا )[3].**

**وهي تعني حرية الفرد الجسمانية، وحريته في التنقل داخل الدولة والخروج منها والعودة لها تبعا لارادته الذاتية وحقه في الامن بمعنى عدم جواز القبض عليه او حبسه او معاقبته نفسياً وبدنياً بغير مسوغ قانوني. واضاف بعضهم الى هذا المضمون في الحرية الشخصية حرية سرية المواصلات وضمان عدم الاعتداء عليها. والحرية الشخصية تتفرع الى عدة فروع وتشكل بمجموعها مضمونها وهي حرية العقيدة وقد اعد بعض الفقهاء ان حرية التنقل وحرية الامن مرتبطان بحق الحياة.**

**أ- حرية الذات :-**

**وتعني ان يكون الشخص قادرا على التصرف في شؤون نفسه والمحافظة على كرامته ووجوده غير معرض للاهانة في ذاته او مشاعره والاعتراف بالكرامة المتاصلة في جميع اعضاء الاسرة البشرية وبحقوقهم الانسانية الثابتة وهو اساس الحرية في العالم فقد جاء في مقدمة الاعلان العالمي لحقوق الانسان. ( الاعتراف بالكرامة المتاصلة في جميع اعضاء الاسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو اساس الحرية والعدل والسلام في العالم )[4]. ولكل فرد الحق في الحياة والحرية والامن الشخصي. ولقد عرفها الاعلان العالمي لحقوق الانسان:**

---

**(1) حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام واعلان الامم المتحدة، محمد الغزالي، المكتبة التجارية، مصر، ط1، 1963م، ص25.**

**(2) حياة الصحابة، الكاندهلوي، ج3، ص450.**

**(3) اركان حقوق الانسان، صبحي الحمصاني، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1979م، ص99.**

**(4) الحرية بين الحق والواجب، نعمان الخطيب، دار العلم للملايين، بيروت، د.ط، د.ت، ص91.**

**( بان يكون الشخص قادرا على التصرف في شؤون نفسه والمحافظة على كرامته ووجوده غير معرض للاهانة في ذاته ومشاعره )[1].**

**لذا فقد اجمع فقهاء المسلمين ان مقاصد الشريعة الاسلامية هي حماية الانسان في نفسه وعقله وعرضه وماله ودينه، فمقاصة الشريعة الاسلامية حماية الحرية الشخصية في ذات الانسان [2]. ولقد كرم الله هذا الانسان فخلقه بيديه ونفخ فيه من روحه واسجد له ملائكته وسخر له ما في السموات وما في الارض جميعا منه وجعله خليفة في الأرض وزوده بالقوة والمواهب ليعمر الارض وليصل الى اقصى ما قدر له من كمال مادي وارتواء روحي.**

**هذا الحق في الحرية الشخصية وحرية ذات الانسان واجبة للانسان من حيث هو انسان بغضّ النظر عن لونه او دينه او جنسه او وطنه او مركزه الاجتماعي. ( وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا )[3]. وقد أكد رسول الله ( ❐ ) على الحرية في حجة الوداع فقال : ( يا ايها الناس ان دماءكم واموالكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا ألا هل بلغت، الهم فاشهد، كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه )[4].**

**ان هذه الحرية لم تطبق في الغرب وقد صيغت في قوانين ومعاهدات لم يكتب لها حظ من التطبيق الفعلي لهذا حتى زمن قريب، لهذا كانت الحرية الشخصية قد تحققت للاغنياء وقد وصلت الى سمع الفقراء ولكنهم لم يعرفوا طعمها، واذا كان البعض من البيض في الولايات المتحدة الامريكية ينعمون بها فان السود والاكثرية من البيض ما زالوا يفتقرون اليها [5]. ولم تطبق عمليا ولم ينعم بها شعب باكمله الا في عصر الخلفاء الراشدين وفي دولة الاسلام حيث ان المبادئ التي انزلت من السماء طبقت على الارض.**

---

(1) ينظر، حقوق الانسان وحرياته العامة وفقا لاحدث الدستور العالمية. والمواثيق الدولية، عبد العظيم عبد السلام الحميد، دار النهضة العربية، مصر، ط1، 2005م، ص101.

(2) ينظر، المقاصد العامة للشريعة الاسلامية، د.يوسف حامد العالم، المعهد العالي للفكر الاسلامي، فرجينيا، ط1412،1هـ-1991م، ص96.

(3) سورة الاسراء، الاية 70.

(4) السيرة النبوية، علي محمد محمد الصلابي، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط1، 1424هـ-2003م، ج2، ص681.

(5) ينظر، الحرية في الدول الحديثة، ارولد.ج لاسكن، دار النديم، مصر، د.ط، 1957م، ترجمة احمد رضوان عز الدين، ص22.

**لقد كان عمرو بن العاص الذي فتح مصـــر في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ♦ قد عين واليا عليها ولقد اشـــتبك ابن لعمرو بن العاص مع احد الأقباط واغراه سلطان ابيه فضرب القبطي وفي موسم الحج قدم القبطي المصري المظلوم وقال لعمر ابن الخطاب : يا امير المؤمنين ان هذا -واشـار الى ابن عمرو- ضربني ظلماً ولما توعدته بالشـــكوى اليك قال اذهب.. فانا ابن الاكرمين فنظر عمر بن الخطاب الى عمرو بن العاص نظرة اســـتنكار وقال له هذه الكلمة العظيمة التي خلدها التـاريخ: ( متى اســـتعبدتم النـاس وقد ولـدتهم امهـاتهم احرارا)[1]. وان استقصاء ما ورد في الشريعة الاسلامية من نصوص لحماية الحرية الشخصية ووقائع عملية لتطبيق هذه النصوص يتطلب استعراض الاسلام كله نصاً وتطبيقاً.**

**(1) ينظر، حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام واعلان الامم المتحدة، محمد الغزالي، ص25.**

ب- سرية المراسلات :-

ومضمونه عدم جواز كشف سرية المراسلات بين الافراد لما في ذلك من اعتداء على الحقوق الشخصية ما تضمنته هذه المراسلات وتعطيل لممارسة هذا الحق الشخصي وانتهاك لحرية الفكر(1).

وفي العصر الحديث ينطبق ذلك على المراسلات البريدية والمحادثات الهاتفية والاشرطة السمعية والبصرية ذات الاستعمال الشخصي.

ان الاسلام اعطى للناس حرياتهم وحمى كراماتهم وحفظ حرماتهم التي لا يجوز ان تنتهك في صورة من الصور ولا ان تمس بحال من الاحوال ( ففي المجتمع الاسلامي الرفيع الكريم يعيش الناس امينن على انفسهم امنين على بيوتهم وأسرارهم وعوراتهم ولا يوجد مبرر مهما كان لانتهاك حرمات الانفس والبيوت والاسرار والعورات (2).

حتى أن ذريعة تتبع الجريمة والتحقيق فيها لا تصلح في النظام الاسلامي ذريعة للتجسس على الناس فالناس على ظواهرهم وليس لأحد أن يتعقب أسرارهم وليس لاحد ان ياخذهم الا بما ظهر منهم من مخالفات وجرائم، وليس لاحد ان يظن او يتوقع او حتى يعرف انهم يزاولون في الخفاء مخالفة من المخالفات فيتجسس عليهم ليضبطهم وكل ماله عليهم ان ياخذهم بالجريمة عند وقوعها (3) وانكشافها مع الضمانات الاخرى التي ينص عليها بالنسبة لكل جريمة فقد اوتي عبد الله بن مسعود فقيل له هذا فلان تقطر لحيته خمرا فقال عبد الله بن مسعود: انا قد نهينا عن التجسس ولكن الى ان يظهر لنا شيء ناخذ به. وروى الامام احمد باسناده عن دجين كاتب عقبة قال : قلت لعقبة ان لنا جيرانا يشربون الخمر وانا داع لهم الشرطة فيأخذونهم قال لا تفعل ولكن عظهم وتهددهم قال: ففعل فلم ينتهوا، قال فجاءه دجين فقال: اني قد نهيتهم فلم ينتهوا، واني داع لهم الشرطة فتأخذهم فقال له عقبة : ويحك لا تفعل فاني سمعت رسول الله ( ☐ ) يقول:- ( من ستر عورة مؤمن فكانما استحيا موءودة من قبرها )(4) وهكذا اخذ النص طريقة في النظام لا مجرد تهذيب للضمير وتنظيف للقلب بل صار سياجا حول الحرمات، حرمات الناس وحقوقهم وحرياتهم فلا تمس من قريب او بعيد تحت أي ذريعة او ستار. فاين هذا

(1) ينظر، النظم السياسية، ثروت بدوي، دار النهضة، مصر، د.ط، د.ت، ص374.
(2) ينظر، الحريات العامة في الاسلام، محمد سليم محمد غزري، ص25.
(3) ينظر، شروط الظهور في المنكر الواجب للحسبة، عبد الفتاح الصيفي، دار الهلال، الرياض، د.ط، د.ت، ص8.
(4) مسند الإمام أحمد، للإمام أحمد، الرقم (6754)، ج3، ص264.

**المدى البعيد، واين هذا الافق المديد؟ واين ما يتاجر به اشـــد الامم ديمقراطية وحفظا لحقوق الانسان بعد اكثر من الف واربعمائة سنة [1].**

**جـ- حرية السكن :-**

**من الحريات التي أقرها الاسـلام للفرد حرية السـكن قال تعالى : ( وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا )[2] والسـكن نعمة لا يقدرها حق قدرها الا المشـردون الذين لا بيوت لهم ولا سـكن. والاسـلام يريد ان يكون البيت مكانا للسـكينة الجسـدية مكاناً مريحاً تطمئن اليه النفس وتسكن وتامن سواء بكفايته المادية للسكنى والراحة، أم باطمئنان من فيه بعضـهم لبعض ويسـكن من فيه كل الى الاخر فليس البيت مكانا للنزاع والشقاق والنفاق والخصام وانما هو بيت وسكن وامن واطمئنان [3] وسلام نفسـي وجسـدي ومن ثم يضـمن الاسـلام للبيت حرمته ليضـمن له امنه وسـلامه واطمئنانه فلا يدخله داخل الا بعد الاسـتئذان ولا يقتحمه احد باسـم السـلطات ولا يتطلع احد على من فيه لأي سببٍ من الاسباب، ولا يتجسس احد على اهله في حين غفلة منهم او غيبة فيروع امنهم ويخل بالسكن بسكناهم. قال تعالى : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (28) لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ)[4]**

**والبيوت لا تكون سـكنا يفيء اليها الناس فتطمئن نفوسـهم ويامنون على عوراتهم وحرماتهم الا حين تكون حرما امنا لا يسـتبيحه احد الا بعلم اهله واذنهم وفي الوقت الذي يريدون وعلى الحالة التي يحبون ان يلقوا عليها الناس [5] إذاً فلا يجوز استباحة حرمة البيت دون استئذان.**

**وبعد الاستئذان اما ان يكون في البيوت احد من اهلها او لا يكون فان لم يكن فيها احد فلا يجوز اقتحامها الا بعد الاستئذان لانه لا دخول بغير اذن. وان كان فيها احد من اهلها فان مجرد الاسـتئذان لا يبيح الدخول، فانما هو طلب الاذن فان لم**

---

**(1) في ظلال القران، سيد قطب، دار الشروق، بيروت، د.ط، 1973م، ج1، ص166.**
**(2) سورة النحل، الاية : 80.**
**(3) ينظر، الاشـتراكية في المجتمع الاسـلامي بين النظر والتطبيق، البهي الخولي، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ط، 1975م، ص74.**
**(4) سورة النور، الاية : 27-29.**
**(5) ينظر، الحريات العامة في الاسلام، محمد سليم النوري، ص46.**

**يـاذن اهل البيـت فلا دخول كـذلـك، ويجـب الانصـــراف دون تلكؤ ولا انتظـار. ان الشـــريعة الاســـلامية منـهاج حياة فهي تـهتم بـهذه الجزئية من الحياة الاجتماعية وتمنحها هذه العناية لانـها تعالج الحياة كلها كليا وجزئيا لتتنســق بين اجزائـها وبين فكرتـها الكلية لـهذا العلاج [1].**

**(1) في ظلال القران، سيد قطب، ج4، ص2508.**

**المطلب الثاني :- حرية العقيدة في المنظور الاسلامي**

**ان الاسلام لا يحاسب على حرية الفكر، بل يحاسب على الغفلة والذهول وهو لا يجعل هذه الحرية ايضا من المباحات التي يباشرها من يشاء ويتركها من يشاء بل يجعلها حقا على الانسان. فالمصابون بكسل التفكير واسترخاء العقل عصاة في نظر الاسلام وتتفاوت جرائمهم بمقدار ما يترتب عليها من اضطراب الصلات الانسانية بالله وبالحياة. وتبدأ حرية التفكير في الدين من علاقة المسلم بدينه فان قوام الاسلام ولب رسالته كتاب مفتوح ميسر للذكر ومطلوب من الامة ان تتدبره وان تستمد منها شرائعها جميعا [1]. ومنذ نزل القران الكريم وشق رسول الله ( ❐ ) به طريق الحياة شرع العقل الاسلامي يشتغل بجهد رائع ويعمل في حرية ويختلف العلماء باختلاف اساليب البحث ووسائل النظر دون حرج لكن اقحام العقل في عالم الغيب وتكليفه بدراسة فاحصة لما وراء المادة ظلم للعقل واعنات له. والفارق كبير بين التخمين ودفع العقل الى بناء قصور على الرمال وبين التفكير الذي يقوم على منطق مرتب وينتهي بيقين محترم. وقد نهى الله سبحانه وتعالى عن التخمين والتعليق بالافكار المتأرجحة الحائرة فقال تعالى : ( وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا )[2].**

**ولقد اعتل الفكر الاسلامي يوم استعمل حريته العظيمة في بحوث الالهيات وصح سيره عندما التزم الميدان الذي مهد له ميدان الحياة التي بين ايدينا وقد وصل في هذا الميدان الى كشوف عظيمة الجدوى في علوم الرياضيات والطبيعة والفلك وكانت الحرية له حاويا امينا فلم يتعرض لاي نوع من أنواع العسف او الحضر بينما كانت اوربا توصد ابواب النظر على كل المفكرين وتتبعهم بالارهاب [3]. ان ما شهدته اوربا من تحجر عقلي وفشل فكري وقسوة الضمير في مصادرة الحياة العلمية عن طريق ابادة الكتب ومحاربة العلم والعلماء وانزال اقصى العقوبات بالعلماء والمفكرين، ان كل ذلك كان من اجل افكار تبدو لنا الان عادية كانوا يعلنونها في سبيل الاصلاح والتجديد. ويذكر التاريخ ان عدد الذين عوقبوا في اوربا بلغ ثلاث مئة الف، احرق اثنان وثلاثون الفا احياء كان منهم العالم الطبيعي ( برنو ) لانه قال بتعدد العوالم فحكم عليه بالقتل واحرق ميتا وعوقب**

---

**(1) ينظر، العلاقات الدولية في الاسلام، محمد ابو زهرة، دار الفكر العربي، د.ط، د.ت، ص28.**
**(2) سورة الاسراء، الاية : 36.**
**(3) ينظر، موقف الاسلام والكنيسة من العلم، عبد الله المشوخي، دار المنار، الاردن، ط1، 1302هـ-1982م، ص24.**

**العالم الطبيعي الشـــهير ( جـاليليو ) بـالقتـل لانـه اعتقـد بـدوران الارض[1] حول الشـــمس وحبس ( دي رومس ) في روما حتى مات ثم حوكمت جثته وكتبه محكم عليها بالحرق والقيت في النار لانه قال: ( قوس قزح ) ليس قوســـا حربية بيد الله ينتقم بها من عباده ان اراد بل هي انعكاســات الشـمس في نقط الماء [2]. ولا جدال ان تاريخ الاسـلام لم يعرف هذا الاضـطهاد الشـنيع لحرية الفكر والعلم الذي عرفته اوربا. ونجاة المجتمع الاسـلامي من هذه الماسـي الشـائنة التي خيمت على اوربا تعود الى طريقة القران الكريم في ربط الانســـان بالكون الذي يحيا بين ارضـــه وسمائه. وجعل هذا الكون نفسه مسخرا للانسان لا يصعب على مناله شيء منه. فقال تعالى : ( أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً )[3] ولم يقدم القرآن نظرية معينة للناس يلزمهم بها ويؤاخذهم عليها اذا تجاوزوها بل أمرهم بالسـير والنظر والتأمل فقال تعالى : (قُلْ سِـيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ) [4] وتركهم احرار الفكر فيما يفهمون ويقررون. لقد احترم الاســلام حرية الفكر لكل فرد من الناس ما دامت محكومة بحســن النية وشــرف الوجهة ومنح كل امرئ حق الابانة عن رايه كما تكون في نفســه واصـطبغ بطبعه الحاد او الهادئ وبرز بتفكيره الحرفي او المرن [5]، ففي غزوة بدر استمع الرسول الى ابي بكر الحليم يرى العفو عن الاسرى واستمع الى عمر الحازم يرى مؤاخذتهم بما اقترفوا فشبه الاول بابراهيم وعيسى وشبه الاخر بنوح وموسى فان ابراهيم كان حليما يوم قال : ( فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ )[6].**

**وعيســـى كان حليما يوم قال: ( إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ )(7) ونوح كان حازما يوم قال: ( رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا (26) إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا )[8]. وموسى كان حازما يوم قال: (**

---

**(1)موقف الاسـلام والكنيسـة من العلم، عبد الله المشـوخي ، ص138-139، وينظر اسس المنهج القراني، مسـتنصـر محمود مجاهد، المعهد العالي الاسـلامي، القاهرة، ط1، 1417هـ-1996م، ص22-27.**
**(2) ينظر، اسس المنهج القراني، منتصر محمود مجاهد، ص26.**
**(3) سورة لقمان، الاية : 20.**
**(4) سورة العنكبوت، الاية : 20.**
**(5) ينظر، الاسلام الدين والحياة، اسماعيل سلو حسن، دار الكتب، الموصل، د.ط، 1424هـ-2003م، ص69. وينظر، الحريات العامة في الاسلام، محمد سليم محمد عزوي، ص58.**
**(6) سورة ابراهيم، الاية : 36.**
**(7) سورة المائدة، الاية : 22.**
**(8) سورة نوح، الاية : 26-27.**

رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ )[1].

**أ. حرية الاعتقاد في الشريعة الاسلامية**

**وترتبط بحرية الفكر حرية الاعتقاد بالمبادئ السياسية او الدينية فالاسلام لم يكره احدا على الدخول في الاسـلام فقضـية العقيدة اقتناع بعد البيان والادراك وليست قضية اكراه وغصب فقال تعالى:- ( لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ )[2]. ولقد جاء الاسـلام يخاطب الادراك البشـري بكل قواه وطاقاته يخاطب العقل المفكر والبداهة الناطقة ويخاطب الوجدان المنفعل كما يخاطب الفكرة السـلمية ويخاطب الكيان البشـري كله والادراك البشـري بكل جوانبه. واذا كان الاسـلام لا يواجه الحس البشـري بالقوى المادية القاهرة فهو من باب اولى لا يواجهه بالقوة والاكراه ليعتنق هذا الدين تحت تاثير التهديد او مزاولة الضـغط القاهر والاكراه بلا بيان ولا اقتناع [3] وكانت الديانة المسـيحية اخر الديانات قبل الاسلام التي فرضت فرضا بالحديد والنار ووسائل التعذيب والقمع التي زاولتها الدولة الرومانية بمجرد دخول الامبراطور قسطنطين في المسيحية بنفس الوحشية والقسوة التي زاولتها الدولة الرومانية من قبل ضد المسيحيين القلائل من رعاياها الذين اعتنقوا المسيحية اقتناعا وحبا ولم تقتصر وسائل القمع والقهر على الذين لم يدخلوا في المسيحية بل انها ظلت تتناول في ضراوة المسيحيين انفسهم الذين لم يدخلوا في مذهب الدولة وخالفوها في بعض الاعتقاد بطبيعة المسـيح [4]، فلما جاء الاسلام عقب ذلك جاء ليعلن في اول دعواه الى المبدأ العظيم ( لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ )[5] فالجزء الاول من الآية لا اكراه في الدين، فهو مبدأ نفي الاكراه وبالتالي مبدأ حرية الاعتقاد، ومعناه لا نكره احدا على الدخول في الدين الاسلامي فانه دين واضح [6]، اما الجزء الثاني من الآية فهو قوله تعالى : (قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ) فان الله لم يبنِ مبدأ الايمان به على القسـر والاجبار وانما مبني**

(1) سورة يونس، الاية : 88.
(2) سورة البقرة، الاية : 256.
(3) ينظر، العلاقات الدولية في الاسلام، محمد ابو زهرة، ص28-29.
(4) ينظر، الاسـلام والتفرقة العنصـري، عبد العزيز كامل، دار المعارف، القاهرة، 1971م، ط2، ص14.
(5) سورة البقرة، الاية : 256.
(6) الكشـاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التاويل، ابو القاسـم الزمخشـري، ج1، ص227.

**على مبدأ التمكن والاختيار [1]، فالايمان يجب ان يبنى على التفكير الحر دون اكراه او قسر، لهذا قد نكر الله تعالى التقليد الأعمى على المشركين، لان التقليد والحرية نقيضـــان لا يمكن ان يجتمعا، لهذا فان الايمان يجب ان ينبع عن يقين وايمان ولا ينبع عن اتباع وتقليد اعمى، فقال تعالى : ( وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَـــتَّـــبِـــعُ مَـــا وَجَـــدْنَـــا عَـــلَـــيْـــهِ آَبَاءَنَا )[2]، لهذا فان حرية الاعتقاد هي اول الحقوق التي اقرها الاســـلام، وحرية الدعوة للعقيدة والأمن من الأذى والفتنة والا فهي حرية بالاســـم لا في معنى ولا مدلول لها في واقع الحياة.**

**فالاسلام هو ارقى تصور للحياة وللوجود واقوم منهج للمجتمع الانساني بلا مراء وهو الذي دعا بعدم الاكراه في الاعتقاد وهو الذي يبين لاصحابه قبل غيرهم بانهم ممنوعون من اكراه الناس على اعتناق دينهم، والتعبير هنا يرد في صـــورة النفي المطلق –لا اكراه في الـدين- ( نفي الجنس كمـا يقول النحويون، أي نفي جنس الاكراه فهو يســـتعبده في عالم الوجود والوقوع وليس مجرد نهي مزاولته )[3].**

**(1) التفسير الكبير، الرازي، دار الكتب العلمية، طهران، ط2، 1408هـ، ج7، ص15-16.**
**(2) سورة لقمان، الاية : 21.**
**(3) في ظلال القران، سيد قطب، ج1، ص291.**

# المبحث الاول
# فلسفة الحرية الاقتصادية

**المطلب الاول :- الحرية الاقتصادية في مفهومها العام**

**لقد ارتبطت الحرية ارتباطاً وثيقاً بالانظمة القائمة على ادارة الدول، لهذا فان سياسة الحرية الاقتصادية قد مرت في اطوار مختلفة، حسب مفاهيم الانظمة، فتخلفت الحرية الاقتصادية، في الانظمة الراسمالية، عن الانظمة الاشتراكية، او عن النظام الاسلامي.**

**ودخات الحرية الميدان الاقتصادي بنشاطاته المقدرة في الانتاج والتوزيع والتبادل والاستهلاك، ولعبت دوراً مهماً في تحديد المفاهيم الاقتصادية كالسوق والمنافسة والاحتكار وهيأت الفضاء الاجتماعي اللازم للتنمية الناضجة والكفوءة .**

**ولعل اول من طرح مسالة الحرية ومدى تدخلها في الجانب الاقتصادي هو النظام الحر او الراسمالي. فالنظام الراسمالي يعطي للفرد الحرية الكاملة في اتخاذ القرارات التي يراها هو مناسبة لتحقيق ما يبتغي الوصول اليه من اهداف، فالفرد هو الذي يقرر نشاطه الاقتصادي الذي يستثمر فيه راسماله، وهو الذي يقرر الوجه الذي يرضاه لنفسه، هذا من جانب اما من الجانب الاخر، فالفرد له كامل الحرية في اختيار أي مهنة يرتضيها لنفسه سواء كانت هذه المهنة شريفة ام مبتذلة، وله الحرية في التصرف فيما يحصل عليه من دخل، وله الحرية في تقرير النسبة التي يوجهها للاستثمار والنسبة التي يوجهها للاستهلاك، والنسبة التي يعمل على ادخارها (1).**

**وتعود اصول هذه الحرية الى الفلسفة الخاصة بالراسمالية، التي دعت الى ما يسمى بـ( حقوق الافراد ) والتي تقوم على الحد من سلطة الحاكم، واقرار حقوق الافراد، ومستندة في ذلك على ما يسمى بـ الحقوق الطبيعية للافراد، المستمدة من فكرة القانون الطبيعي الوضعي او المرجع الاعلى للحقوق والواجبات، والذي يستنبط**

**(1) ينظر، محاضرات في مبادئ الاقتصاد، د. محمد خليل برعي، ص112.**

**بواســطة الفعل من الطبيعة الثابتة التي لا تتغير [1]، ومن هذا المنطلق القائم على القانون الطبيعي ازاء الفكر الراسمالي أرادت الرأسمالية ان تصل الى تلازم فكرة الحقوق الطبيعية بالحقوق الفردية، والتي تهدف الى اقرار قاعدة غربية وهي قاعدة – حماية الحرية الفردية ـ [2].**

**وبهذا اصـبحت الحرية الفردية حقا لا يمكن انتزاعها من الافراد واصـبحت تقدم المصـــلحة الفردية على المجموعة، فاصـــبح الفرد وحدة قائمة بذاتها، ذات حقوق لا يصح ان يعتدي عليها احد[3].**

**ومن هنا اصـــبح هناك ترابط متلازم بين الحرية الفردية، والحقوق الطبيعية للانسان، وهنا يطرح التساؤل المهم ما هي الحقوق الطبيعية، او كيف فهم اصحاب هذا المذهب الحقوق الطبيعية امثال ادم سـمث، او لوك، ورسـو، وغيرهم وما هي الاشياء التي تترتب عليها، من مهامها، ومقاصدها ؟ فخرجوا بعدة نتائج تقوم على :**

**أ- ان الحقوق الطبيعية للافراد سابقة للوجود السياسي، ولذلك تقع على الدولة مسؤولية احترام الحقوق والحريات الفردية، والامتناع عن المساس بها.**
**ب- ان علاج التناقض القائم بين السلطة والحرية، يحسم لصالح الحرية الفردية، وذلك لان غاية الدولة حماية الحرية والمحافظة عليها.**

**ج- يتضمن جعل الحرية قاعدة الوجود السياسي، تقييد سلطة الدولة، ومنعها من التعسف بتقييد حرية الافراد [4].**

**وبهذا تصبح المصلحة الفردية، هي اساس المصلحة الاقتصادية، وعلى هذا تحســين وتطوير المجتمع لا يرجع الى تقديرات الحكومة، بل يعود الى الغرائز الطبيعية للفرد في المجال الاقتصـــادي، ومهمة الدولة هو القيام على حماية هذه الحرية الفردية التي يتمتع بها الفرد [5].**

---

**(1) ينظر، اصول الفكر السياسي الاسلامي، محمد فتحي عثمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1404هـ-1984م، ص71.**
**(2) ينظر، نظرية الحقوق والحريات العامة في تطبيقاتها المعاصرة، د.عدنان حمودي الجليل، الدار القومية، القاهرة، 1975م، ص54.**
**(3) ينظر، قضايا الفكر السياسي، ملحم قربان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، د.ط، 1403هـ-1983م، ص26.**
**(4) ينظر، حرية الراي في الميدان السـياسـي في ظل مبدأ المشـروعية، احمد جلال حماد، دار الوفاء، مصر، ط1، 1408هـ-1987م، ص73.**
**(5) ينظر، الحريات العامة في الاسـلام مع المقارنة بالمبادئ الدسـتورية الغربية الماركسـية، محمد سليم محمد غزوى، ص185-186.**

وبهذا اصبح دور الدولة سلبياً تجاه الجوانب الاقتصادية، وقد دافع بعض المؤيدين لمذهب الحرية الفردية، عن هذا الموقف السلبي للدولة بقولهم : ( ان المذهب الحر يتفق والنظرية الحيوية في التطور، او مبدأ البقاء للاصلح –الذي ذكره-دارون(*)- فالوجود الطبيعي كما يقولون ما هو الا عملية من عمليات الصراع على البقاء للاصلح )[1] والنتيجة الطبيعية لمثل هذه العملية هي التقدم، وبما ان تدخل الدولة سوف يؤدي الى تعويق هذا التقدم، لهذا وجب على الافراد ان يقرروا مصيرهم دون مساعدة من الحكومة او سيطرتها وكان نتاج هذه النظرية –الحرية الفردية- تاسيس المدرسة الاقتصادية الطبيعية، التي كانت النواة نشأة النظام الاقتصادي الراسمالي، القائم على المبادرة الفردية، والحرية الاقتصادية الواسعة، وعدم تدخل الدولة في النشاطات الاقتصادية التي تعود للافراد، والاعتماد على الايادي الخفية لتحقيق التوازن والاستقرار [2]،

ومن هنا ركز اغلب الاقتصاديين انصار الرأسمالية وعلى راسهم (ادم سمث Adam smith ) على مبدأ الحرية الاقتصادية للافراد والمؤسسات في اقامة مشاريعهم الخاصة، لانهم يهدفون الى تحقيق مصالحهم الخاصة والشخصية المتمثلة، في تحقيق اعلى نسبة من الواردات، ولان الاهتمام بالمصالح الفردية والحرية الاقتصادية سوف تؤدي في النهاية الى انتعاش الصالح العام او مصلحة المجتمع [3]، ويعود ذلك الى وجود الايدي الخفية، التي يشير اليها ادم سمث ورفعوا شعار - دعه يعمل، دعه يمر- أي عدم تدخل الحكومة في الشؤون

( * ) وتقوم هذه النظرية على ان السكان يتكاثرون باعداد هائلة ولكن هذه الاعدتاد لا يمكن ان يكتب لها جميعا البقاء، فهي تنمو وتتوالد بدورها واذا حدث ذلك تحققت نظرية ( مالتس ) في الفقر الطبيعي وهي النظرية التي تفترض ان موارد – الثروة - لا تنمو الا بالقدر الذي ينمو به السكان فتكون النتيجة ان تستردي الانسانية في مزالق الفقر الطبيعي والمخرج الوحيد من هذه النهاية تحديد النسل من هذا توصل ( دارون ) الى تفسيره لقانون التطور او قانون النشوء والارتقاء، فالبقاء لا يمكن ان يكون حظا مشاعا بين جميع الناس باعدادهم الهائلة التي تتزايد يوماً بعد يوم وانما البقاء للاصلح فقط والاصلح هو الاقدر على البقاء. ينظر، حرية الرأي في الميدان السياسي، أحمد جلال حماد، ص75.

(1) الحريات العامة في الاسلام، محمد سليم محمد غزوي، ص186-187.

(2) ينظر، معالم الفكر الاقتصادي، عبد الرسول سلمان، جامعة بغداد، بغداد، ط1، 1966م، ج1، ص126.

(3) ينظر، اساسيات الاقتصاد الاسلامي، د.محمود حسن صوان، دار المناهج، الاردن، 1424هـ-2004م، ط1، ص205.

**الاقتصادية الا بما يكون ذلك ضروريا، للحفاظ على الامن وحراسة الحدود، والدفاع عن الوطن، والمحافظة على حماية الملكية الخاصة لوسائل الانتاج [1].**

**وقد عدوا ان الحرية الاقتصــــادية التي تعطى للفرد هي الكفيلة بان تحقق افضـــل النتائج، لانهم اعتبروا ان الدافع الاقتصـــادي هو المحرك الاســـاس للفرد، وعليه فان الفرد عندما يسـعى الى تحقيق مصلحة خاصـة فان هذا الشـيء سـوف يوجد نوعاً من التنافس بين الافراد، وهذا التنافس الفردي لا يضـــر بالمصــــلحة العامة، لان المصلحة العامة انما تمثل المصالح الخاصة للافراد [2]، هذا من جانب اما من الجانب الثاني فان هذه المدرسة تعد ان -الثمن- يؤدي دورا مهما في تحقيق التوازن بين مصـــلحة الفرد ومصـــلحة الجماعة، فاذا زاد الطلب على ســـلعة غير متوفرة ارتفع ثمنها وزاد في المقابل ربح المنتجين لها مما يدفعهم الى عملية زيادة الانتاج ويتحقق بذلك رغبات المستهلكين، اما اذا قام المنتجون بطرح سـلعة وبكميات كبيرة فهذا يؤدي بالتالي الى انخفاض ثمنها فيقل بالمقابل ربح المنتجين او خسارتهم مما يدفعهم الى تقليل الانتاج [3].**

**وبهذا فان اتباع ســياســـة الحرية الفردية في المجال الاقتصـــادي تؤدي الى تحقيق مصـــالح الافراد والمجتمع معاً، من جانب، وتجاهل دور الحكومة من جانب اخر، ومن هنا منعت الحكومة بان تتدخل باي جانب من جوانب النشاط الاقتصادي، حتى ســـرى تيار الفردية بين رجال الاعمال الاقتصـــادي، وازدادت رغباتهم في التحرر من القيود المختلفة سواء كان مصدرها دينياً ام سياس، وبهذا عمد مفكرو الرأســمالية الى اســتبعاد فكرة وجود قوانين الالهية، بل عملوا على اســتبدال هذه القوانين ان وجدت بقوانين وضــعية او بما اســموه القانون الطبيعي المســتمد من عقل الانسان [4]،**

**وحتى لو اقتضت الحاجة الى التدخل الحكومي في الشؤون الاقتصادية فإنه امر غير مرغوب فيه، لان الحكومـة في نظر رجال الاعمـال ليســـت هي الاداة الصـــحيحة التي يمكن الاعتماد عليها لاتخاذ القرارات والاجراءات الاقتصــــادية**

---

**(1) ينظر، اساسيات الاقتصاد الاسلامي، محمود حسن رضوان، ص205.**
**(2) ينظر، تاريخ الفكر الاقتصادي، لبيب شقر، دار النهضة، مصر، ط1، 1979م، ص170.**
**(3) ينظر، نظرية الحقوق والحريات العامة، عدنان حمودي الجليل، ص54. ، وينظر: مقدمة في علم الاقتصـــاد، محمد علي الليثي، عبد الرحمن يســـري احمد، الدار الجامعية، د.ط، 1987م، ج1، ص42.**
**(4) ينظر، دراســات في تطور الفكر الســياســي، حســن ظاهر، مكتبة الانجلو المصــرية، ط2، 1405هـ-1985م، ص93.**

السلبية للبت في بعض الامور [1].

وهكذا اصبحت الحرية الفردية هي الشبح المسيطر على جميع مرافق النشاط الاقتصادي، وقد دعت الى الغاء القوانين والاتفاقيات التي تقيد الحرية التجارية الداخلية والخارجية، ودعت الى الغاء كل ما يؤدي الى تقييد حركات الأجور والأسعار او تضييق حرية الانتاج او قيام الصناعات، او وضع شروط للعمل، لهذا نجدهم قد شجبوا الاحتكار، لانها تفرض نوعاً من انواع التقييد على الاسعار والأجور والإنتاج، كما انهم استنكروا لقيام المشاريع الكبرى التي يحركها الدافع الفردي او المصلحة الخاصة، التي يكون التحكم في النشاطات والفعاليات الاقتصادية من ضمن افرازاتها، ودعت الحرية الاقتصادية الى ضرورة الحرية التجارية بجميع ما يدر الارباح على الفرد، ودعت الى رفع الرسوم الكمركية، والى كل ما يقود الى تقييد الحرية التجارية [2]، كما اطلقت العنان للملكية الفردية، وهكذا شملت الحرية الاقتصادية في النظام الراسمالي على حرية الاقتصادية الكاملة وعدم تدخل الدولة في أي امر من الامور الاقتصادية فترتبت على هذا المفهوم:

أ- حرية النشاط الاقتصادي .

ب- حرية تداول المنتجات الوطنية والعالمية.

ج- حرية تحديد الاسعار والاجور تبعا لظروف السوق.

د- حرية التملك.

ومن هذه المنطلقات نصل الى ان الحرية في الراسمالية ليست لها أية حدود، ويستطيع الفرد ان يوفر جميع احتياجاته المادية والمعنوية الى أي حد اراد وبشتى الوسائل المختلفة، فلهم الحرية في ان يمارس العبودية والاستغلال والاحتكار والتعاملات الربوية والتعامل بالمحرمات، وعزل جميع القيم الاخلاقية جانبا في سبيل تحقيق تلك الحرية، وهذه الانواع من الحريات تعتبر من الحريات المخيفة التي تقود بالتالي الى الفوضى والخراب لتصل هذه المرحلة حتى الى تفشي الجرائم [3].

(1) ينظر، اصول الاقتصاد، احمد ابو اسماعيل، ص55.
(2) ينظر، معالم الفكر الاقتصادي، عبد الرسول سلمان، ص127.
(3) ينظر، الحرية، ابراهيم الخال، دار الجمهورية، بغداد، د.ط، 1964م، ص6.

**لذلك كان من الضروري ان يحدد هذا النوع من الحريات الفردية داخل الهيئة الاجتماعية، ومن هنا ادرك الكثير خطر هذه الحريات المفرطة التي تقود المجتمع نحو نوع من الاقطاع وحصر الاموال والثروات بايدي محددة - افراد قلائل -.**

**وقد ادت بعض الجوانب السلبية في الحرية الفردية الى تراجع بعض الدول عن دعمهم لها النظرية و سيما بعد الحرب العالمية الاولى، ولعل اهم الاسباب التي ادت الى تراجع الدعم للحرية الفردية يعود الى الاحتكار الكبير الذي مارسته المشاريع الضخمة التي اندمجت معها مشاريع اخرى، فلم يعد باستطاعة المشاريع الصغيرة الوقوف على قدميها، ثم ما لبثت ان احتكرت هذه المشاريع السوق فاستحوذت عليه واصبحت تتحكم بالاثمان والتي ضرت بالمستهلكين ضرارا كبيرا [1]، فاتهمت هذه الحرية بانها حرية شكلية وليست حقيقية [2]. وقد خففت النزعة الفردية وتيرتها ولاسيما في النصف الاول من القرن العشرين، عندما أصيبت كثير من الدول الداعمة لها بنوع من الكساد، فتطلبت الحاجة الى التدخل الفعال لمعالجة الازمات الطارئة، كالحروب على سبيل المثال، ففي حالة الحروب لا يمكن الاعتماد على جهاز الاسعار لتعبئة كافة الموارد، اذاً فلابد للحكومة بتوجيه الموارد حسب الغايات والاحتياجات لانها هي المسؤولة عن ادارة الحروب [3]. فاصبح دور الدولة فعالاً وخصوصاً بعد ان تبين ان البحث العلمي هو المسؤول عن تطور وتقدم الجانب الاقتصادي، واصبح هناك نوع من التعاون بين الطبقة العاملة واصحاب رؤوس الاموال بدلا من الصراع معاً.**

**فاصبح بامكان الدولة التدخل في عمليات التخطيط والتنفيذ، ومتابعة السياسات النقدية والاقتصادية، بالتعاون مع مؤسسات القطاع الخاص [4]،**

**ومع هذا بقيت هناك فوارق بين الانظمة في فهم الحريات ومدى سيطرتها على الملكية الخاصة والعامة، والتعامل الربوي والاحتكار، وكسب بالطرق المشروعة وغير المشرعة.**

**(1) ينظر، تاريخ الفكر الاقتصادي، لبيب شقر، ص197، وينظر، نظرية الحقوق والحريات العامة، عدنان حمودي الجليل، ص93.**
**(2) ينظر، الحرية العامة، عبد الحميد متولي، دار بيروت، بيروت، د.ط، 1974م، ص38.**
**(3) ينظر، اصول الاقتصاد، احمد ابو اسماعيل، ص62.**
**(4) ينظر، اساسيات الاقتصاد الاسلامي، محمود حسن صوان، ص206.**

**المطلب الثاني : الحرية الاقتصادية في المنظور الاسلامي**

**ان النظام الاسلامي يتمتع بخاصية مهمة في منهجه العلمي في عملية تنظيم الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهي خاصية التوازن فلم يرضَ الاسلام بان يطغى جانب على جانب اخر، فلم يدع الجانب الروحي يطغى على الجانب الجسدي مثلا بل جعل بينهما نوعاً من التوازن المستقر واهتم بالجانبين، وكذلك الحال في النظام الاقتصادي فلم يدع الاسلام بان يطغى الفرد على الجماعة، ولا الجماعة على الفرد، لهذا فان مبدأ الحرية الفردية الذي جاءت به الرأسمالية لا يمكن ان يتماشى مع النظام الاسلامي، لأن السيادة الاقتصادية والرأسمالية هي للملكية الفردية.**

**لهذا فان من اهم المبادئ الاساسية التي تقوم عليها فلسفة الاقتصاد الاسلامي، مبدأ التوجيه الاداري للنشاط الاقتصادي، وهذا المبدأ قائم في الاصل على نظرية التوازن الاجتماعي التي يعتمدها الاسلام اسلوبا وهدفا ليحقق من خلالها العدالة الاجتماعية [1]، وهو مبدأ يضع منذ البداية على الدولة مسؤوليات اقتصادية جوهرية .**

**وبمقتضى هذه النظرية يخضع الجانب الاقتصادي في حركته وتوجيهه لادارة الدولة بوصفها المثل الشرعي للمجتمع، وهي تسعى الى تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال فكرة التوازن الاجتماعي، ولا يمثل الخضوع تحقيقا لرغبات افراد معينين،**

**فالعدل الذي يسعى اليه النظام الاقتصادي في الاسلام يمثل اروع انواع التحرر، وهذا لا يتحقق الا من خلال التعاون المشترك بين الفرد والجماعة، فيخدم الفرد الجماعة بجهده وطاقته، وتخدم الجماعة الفرد بحمايته وصيانته [2]، فتحرص الجماعة على احترام الفرد وتقدير ذاته ورعايته، عندما يبذل الفرد الجهد، ويجمح رغباته بعدم طغيانها على الجماعة، لهذا فان جميع الاساليب والوسائل التي تعمل على تحقيق هذه العدالة فهي من قبيل ادراك المصلحة العامة التي على ولي الامر او من يمثله العمل على تحقيقها، وقد اتاحت الشريعة الاسلامية لولي الامر السلطة لكي تمكنه من ادراك العدالة الاجتماعية على الوجه الذي رسمه الشرع. لهذا فان الشرع الحكيم قد جاء لما تقتضيه مصالح الناس وما يستدعيه السبيل الى سعادتهم، وبذلك تكون احكام الشرع لها مقاصد ترمي الى مصالح الناس، لهذا فان حفظ النفس والعقل والمال مثلا هم مقصد من مقاصد**

**(1) ينظر، الاسلام والتنمية الاقتصادية، جاك اوستردي، دار الفكر، دمشق، .ط، د.ت، ص21.**
**(2) ينظر، الاسلام والاقتصاد، احمد الشرباصي، طبع في مصر، د.ط، د.س، ص148.**

الشريعة [1]، ومن هنا فان الله تعالى ( شرع في كل تصرف من التصرفات ليصل مقصده، ويوفر مصالحه، فشرع في باب ما يحصل مصالحة العامة، والخاصة، فان عمت المصلحة جميع التصرفات، شرعت تلك المصلحة في كل تصرف )[2]، ومن هذه المنطلقات فان فلسفة النظام الاقتصادي الاسلامي تتيح للدولة التدخل في ادارة الشؤون الاقتصادية، ولم تقر الحرية الفردية بمعناها الراسمالي، بل فلسفة الحرية الاقتصادية في الاسلام تعترف بالحرية الفردية على ان لا تضر بمصالح الاخرين من جانب وعلى ان لا تكون هذه الحرية مبنية على اهواء الافراد ورغباتهم، لهذا فان قصد الشرع من وضع الشريعة هو دخول الفرد تحت احكامها ليخرج بذلك عن دائرة هواه، حتى يكون عبد الله اختيارا، كما انه عبد الله اضطرارا [3].

لهذا نجد ان اغلب الاقتصاديين قد اقروا ان أي دولة لا يمكنها النهوض بالواقع الاقتصادي لها والعمل على تنميته الا من خلال تدخل الدولة واعتبروه شرطا لازما لنمو النشاط الاقتصادي [4]،

لهذا فان فلسفة الاقتصاد الاسلامي قامت على تدخل الدولة في ادارة وتخطيط النشاط الاقتصادي، وهذا التدخل قائم على اساس تحقيق العدالة، لان مفهوم الدولة في النظر الاسلامي هو ليس غاية في حد ذاتها وانما هي وسيلة لتحقيق هذه العدالة، اما الحرية الفردية في فلسفة الاقتصاد الاسلامي فهي مقيدة بالتعاليم الروحية والمبادئ التي تحكم السلوك الفردي [5].

ينقسم تدخل الدولة فيالنشاط الاقتصادي علىقسمين.

أ- التدخل المباشر

(1) ينظر، المقاصد العامة للشريعة الاسلامية، د. يوسف حامد العالم، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فيرجينيا، ط1، 1412هـ-1991م، ص93.
(2) قواعد الاحكام في مصالح الانام، عز الدين بن عبد السلام، ج2، ص143.
(3) ينظر، الموافقات في أصول الأحكام، أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشاطبي، مطبعة الميداني، القاهرة، دط، 1969م، ج2، ص122- 123.
(4) ينظر، الاسلام وتنمية الاقتصادية، جاك وستروي، ص19.
(5) ينظر، النظم الاقتصادية دراسة مقارنة الراسمالية، الاشتراكية، الاسلام، عبد الوهاب الامين، لجنة البحوث والتدريب، الكويت، د.ط، 1986، ص330.

**قبل الحديث عن مجالات تدخل الدولة، لا بد ان نبين متى تدخل الدولة في نظام النشاط الاقتصادي وما الاسباب التي تجعل الدولة ان تتدخل تدخلا مباشرا في ادارة النشاط الاقتصادي:**

**1- تدخل الدولة في حالت انحراف النشاط الاقتصادي عن الاصول الشرعية وذلك لان فلسفة الاقتصاد الاسلامي مربوطة باوامر الله ونواهيه بناء على ادراك الصلة بالله، أي ربط الفكرة التي يقوم عليها تدبير امور الفرد او المجتمع بالحياة، وذلك يجعل من النشاط الاقتصادي موافقا لما جاء في الاحكام الشرعية باعتبارها دينا [1]، او اذا اضر النشاط الاقتصادي بالمصلحة العامة، كانتاج الخمور واقامة البنوك التي تتعامل بالمنافع الربوية.**

**2- تدخل الدولة في حالة اذا ثبت ان الافراد عاجزون عن القيام بالنشاط الاقتصادي او انهم معرضون عن القيام به، وهذا الاعتراض يؤدي الى الاضرار بالمصلحة العامة، لهذا اقر بعض الفقهاء بجواز تسعير المواد الضرورية اذا امتنع التجار عن بيعها بقيمتها المعتادة، واجبار اصحاب الصناعات والحرف على العمل باجر المثل اذا امتنعوا عن العمل وكان في الناس حاجة لصناعاتهم واعمالهم [2].**

**3- تدخل الدولة في الحالات الاستثنائية، كالحروب، والمجاعات، والحوائج، والكوارث الطبيعية، ومثل هذه الظروف التي تطرأ في حياة الدولة توجب اعلاء سلامتها على كل الاعتبارات الاخرى [3].**

**وهذا التدخل من قبل الدولة له مداه البعيد، لانه مبني على المصالح العامة، دون المساس بحقوق الافراد الشرعية، الا اذا تعارضت مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة.**

**ومن هنا نستطيع ان نحصر مجالات تدخل الدولة بالامور الآتية:**

**1- تدخل الدولة في المجالات الفردية، أي في التصرفات الفردية في حالة انحراف تصرفات الفرد، بعدم احترام الجماعة، ا وان يعمل ويتصرف بما يلحق الضرر بالجماعة، وفي هذه الحالة تدخل الدولة لمنع هذا الضرر الذي يقع على الجماعة، كالاحتكار، والاستغلال، والاسراف، والربا، ومنع الغش والاضرار بالناس، وتأمين المنافسة الحرة الشريفة بين المنتجين او البائعين**

**(1) ينظر، الاسلام وإيديولوجية الانسان، سميح عاطف الزين، ص208.**
**(2) ينظر، الطرق الحكمة في السياسة الشرعية، لابن القيم الجوزية، المكتبة الإسلامية، بيروت، ط1، 1433 هـ - 2002م، ص226.**
**(3) ينظر، في النظرية العامة للحريات الفردية، نعيم عطية، ص202.**

**او المستهلكين [1]، فضرر الاحتكار مثلا هو ليس ضرراً فردياً مقصوراً على شخص واحد بعينه، بل هو ضرر يسري ويستشري، فيصيب هذا وذاك وهم مجموع الامة [2]، والامة هي الوحدة العليا التي يحترمها المســـلمون في كل المجالات، ولعظمة ضـــرر الاحتكار على الامة يقول الرسول ( ❐ ) ( من احتكر الطعام اربعين يوما ثم تصـــدق به لم تكن صـــدقته كفارة لاحتكاره )[3] وقوله ( ❐ ) : ( لا يحتكر الا خاطئ )[4].**

**اما المنافســـة الحرة الشـــريفة، فلكل فرد الحرية في ان يضـــاعف نشـــاطه الاقتصادي ليبرز عن غيره في مجال عمله، بشرط ان يراعي فلسفة الاخلاق التي جاء بها الاسلام، فلا يجوز تخفيض الاسعار الى حد الخسارة بحجة المنافسه الحرة بينما القصد منها الاضرار بالاخرين [5].**

**2- تدخل الدولة في منع العمل الذي حرمه الشرع او بما يسمى الاعمال الرذيلة كالبغاء والقمار وصناعة الخمر، وصناعة المخدرات وممارسة اعمال السحر والشعوذة، وغير ذلك كما هو محرم في التشريع الاسلامي، فقد حرم الاسلام الميسـر ويدخل تحته الرهان والقمار واوراق اليانصـيب، وهذه الامور مبنية على الخداع، لان الفرد يبذل وسعه في التفكير والحيلة والخداع، ليحصل على مال غيره بلا تعب ودون مقابل (6)، وحرم الاســـلام كســـب المال من امور الســـحر والشـــعوذة، لانها مبنية على خداع الناس والادعاء بمعرفة الغيب، وهي امور باطلة في الشرع.**

**3- تخطيط وتنظيم الانتاج الصناعي والزراعي للسيطرة على توجيه الانتاج في مؤســـســـات لاقطاع الخاص نحو الســـلع الكمالية والمعدات الحربية نظرا لسيطرة حافز الربح عليها (7).**

**ب- التدخل غير المباشر للدولة :**

---

**(1) ينظر، اسس الاقتصاد الاسلامي، محمود حسن صوان، ص212- 213.**
**(2) ينظر، الاسلام والاقتصاد، احمد الشرباصي، ص181.**
**(3) صحيح مسلم، الإمام مسلم، ج4، ص1891، الرقم (2442).**
**(4)صـــحيح مســـلم، الإمام مســـلم، ج8، ص313، الرقم (3013)، وينظر، ســـنن الترمذي، الترمذي، ج5، ص62، الرقم (1188).**
**(5) اصول الدعوة، د. عبد الكريم زيدان، ص250.**
**(6) ينظر، تطور المجتمع الاسلامي العربي، د. محمود حلمي، دار الفكر العربي، بيروت، د.ط، 1964م، ص226.**
**(7) ينظر، اسس الاقتصاد الاسلامي، محمود حسن صوان، ص213.**

**من اهم مظاهر التدخل غير المباشر هي السياسة المالية للدولة، وقد لعبت هذه السياسة المالية دورا بارزا في فلسفة الاقتصاد الاسلامي وبقيت الى زمن بعيد محركا للنشاط الاقتصادي ومصدرا لقوته.**

**فقد شرع الاسلام في تنظيم مالية الدولة اسسا ومبادئ تجاوزت احدث النظم الوضعية في الجباية والانفاق اذ اعتمد مبدأ تعدد الضريبة، ففرض الزكاة كضريبة مستقلة تتناول جميع الاموال النقدية منها والعينية :**

**1- <u>الزكاة</u> : وهي بمثابة الرحمة تعاون الاواصـــر بين الاخوان والقربى، والتدرب على الانفاق والرخاء وعدم الاثرة، والابتعاد عن حب الذات والانانية (1)، وهي طهارة للنفس والاموال فبالزكاة تزكو نفس المتصدق، ويـــزكـــو مـــالـــه ، يـــطـــهـــر ويـــزيـــد فـــي المعنى (2).**

**وتعد الزكاة حقاً للمجتمع لهذا اعُدتَّ حصـــة المجتمع من الثورة المكتســـبة التي يحققها العمال، الزراع واصـــحاب راس المال، ونجد ان فلســـفة الزكاة لها ابعادها الاخلاقية والاجتماعية والاقتصـــادية، فأما من الناحية الاخلاقية فتمثل ترويض النفس على عدم الجشـــع والانـانيـة وتبني روابط الحب والاخوة بين المسلمين، اما بعدها الاجتماعي فهي تكسب مسؤولية الاحساس بالآخرين وتخلص المجتمع من الفقر، اما اثارها على النشاط الاقتصادي، فان الزكاة تحول دون تركيز الاموال في ايدي قلة من الافراد، وتعمل على توزيعها من قبل الدولة (3)، ولا تعد الزكاة احســانا متروكا لاختيار الافراد، بل هي فريضـــة الزمها الشـــرع على الاغنياء لدعم الفقراء، ثم ان للزكاة اثارها الايجابية على النشـــاط الاقتصـــادي حيث تؤدي دورا مهما في عملية الاســـتثمار والانتاج، فالزكاة تخلق حافزا قويا لدى المكلفين بها على تنمية وزيادة ثرواتهم، لتحقيق الفائض من الداخل ليمكنهم من دفع زكاتهم دون التاثير على ثوراتهم، وتعد الزكاة احدى اركان قيام الدين الاســـلامي، لذا من حق الدولة ان تتدخل في حالة امتنع الاغنياء من دفعها للفقراء، وتعد الحرب التي شـــنها الخليفة ابو بكر الصـــديق ♦ ضـــد مانعي الزكاة هي حرب فريدة من نوعها للصـــالح العام، وهكذا تعد الزكاة مؤسـسـة فعالة بالنسبة للاقتصاد الاسلامي، ولها الانعكاسات السلبية والايجابية في عملية النمو الاقتصادي وقد ادرجتها تحت عوامل التدخل غير المباشر، لان تُعدّ الزكاة هي ركن من اركان الايمان، فالمسلم كما يؤدي الصلاة والصيام والحج بارادة ودون جبر او قوى كذلك الزكاة فان عليه ان يؤديها من تلقاء نفســـه ودون أي جبر او قوة لانه مؤمن بها أصـــلاً، والايمان بالشـــيء لا يكون الا من خلال الاقتناع الكامل بانه حق تزكي فيه الانفس والاموال اما تدخل الدولة باخذها بالقوة، فانه قائمة على اســـاس قيام اركان الاسلام، وليس على اساس التحصيل المادي، فكما يضرب الصغار على**

---

**(1) ينظر، الفكر الاقتصـــادي بين المدارس الوضـــعية والمدرســـة الاســـلامية، عبد الموجود الصمدعي، ص62.**
**(2) ينظر، مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، مج1، ج25، ص6.**
**(3) ينظر، النظم الاقتصادية، عبد الوهاب الامين، ص327.**

**الصلاة في سن العاشرة، لاقامة اركان الاسلام كذلك، يقاتل الاغنياء اذا امتنعوا من ادائها.**

**2- <u>الخراج، الجزية، الخمس، الغنائم</u> :**

**وتعد الخراج : ضريبة مفروضة على الارضي المثمرة، فيؤخذ الخراج من غلة او زرع عينا او نقدا، وياخذ الخراج اما على الكمية المثمرة او على مساحة الارض (1).**

**اما الجزية : وهي الاموال التي تفرض على اهل الذمة الذين يعيشون في ديار الاسلام، مقابل ما تبذل الدولة من حمايتهم، واعفائه من دفع الزكاة، وعدم الخدمة في الجيش الاسلامي، وفي المقابل عليه ان لا يضر بمصالح الدولة، وتؤخذ الجزية من الاحرار البالغين فقط دون النساء والاطفال، ورجال الدين ومن آمن عفي عنها ومن بقي على دينه فعليه الجزية(2).**

**اما الخمس، والغنائم، والفيء، فتعد من الضرائب غير المباشرة فالخمس ما يؤخذ من الغنائم أي خمس غنائم الحرب اذا كانت الحرب قائمة اما اذا وضعت الحرب اوزارها فيعد فيئاً، ويوزع على الناس عامة، اما الخمس فهو لاهل البيت، ولبيت المال من بعد وفاة الرسول ( ❐ )، وقد اعد البعض ان المعادن المدفونة في الارض تخمس ايضاً.**

**وبهذا الايجاز البسيط عرضت بعض جوانب تدخل الدولة، ووجدنا ان فلسفة الاقتصاد الاسلامي تقوم على فلسفة وسطية متوازنة بين الافراد والمجتمعات، فرسمت فلسفتها الاقتصادية منهجا منعت فيه الفرد بان يطغى على الجماعة باشكال الجشع والاحتكار، ومنعت المجتمع من ان يطغى على الفرد بعدم توفير الضمان الاجتماعي له، وعدم مساعدته(3).**

**وربما يترأى على افكار البعض بعد كل هذا التدخل من قبل الدولة، بانها جردت الفرد من جميع انواع الحريات الاقتصادية وهذا تصور خاطئ.**

---

**(1) ينظر، دراسات في تاريخ الاقتصاد العربي الاسلامي، عواد مجيد الاعظمي، حمدون عبد المجيد الكبيسي، وزارة التعليم العالي، بغداد، د.ط، 1988م، ص176. وينظر، تطور المجتمع الاسلامي، محمود حلمي، ص231.**
**(2) المصدر نفسه، ص347.**
**(3) ينظر، دراسات في تأريخ الإقتصاد العربي الإسلامي، عواد مجيد الأعظمي، ص91-92.**

تقوم فلسفة الاقتصاد الاسلامي على منهج الحرية الفردية في كل شيء في الملكية، والعمل، والصناعة، والتجارة، لكن فلسفة هذه الحرية مرتبطة باوامر الله ونواهيه، وذلك بجعل النشاطات الاقتصادية او هذه الحرية الفردية موافقة لما جاء في الاحكام الشرعية باعتبارها دينا، وامتثالا لقوله تعالى ( وَمَا آَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا )[1]، فقامت فلسفة هذه الحرية على دافع تقوى الله تعالى.

ففلسفة حرية العمل تقوم على ممارسة الفرد المسلم أي عمل شاء، من زراعة، او تجارة، او صناعة، وسائر الحرف والمهن، على ان لا يكون هذا العمل من الاعمال المحرمة في الاسلام، لهذا جاء الحث على العمل مطلقا، فللفرد المسلم الحرية في ان يعمل ما يشاء دون اكراه او اجبار او منع، لانها اعتبارات حفظ لكرامته وانسانيته، ولان الانسان حرٌّ مختار، لا يجوز تقييد حريته في مجال النشاط الاقتصادي شرط ان لا يضر بمصالح الاخرين [2].

ولحرية العمل اثارها الايجابية، منها تنمية مواهبه وتحسين كفاءته وقدرته، لان الفرد المسلم له الحرية في اختيار الاعمال التي يرغب فيها بما يتماشى مع مواهبه وقدراته وميوله، فيندفع نحو ادائها بكل شوق ورغبة، بعكس بعض النظم الاقتصادية الاخرى التي تجبر الفرد على أداء عمل لا يتوافق مع ميوله ومواهبه، فتموت مواهبهم ويقل اداؤهم ويقبلون على العمل متضجرين كارهين، فيؤدي ذلك الى الاضرار بهم وينعكس ذلك سلباً على نمو الجانب الاقتصادي.

فضلاً عن ذلك فقد اقرت فلسفة الاقتصاد الاسلامي حرية التجارة في جميع الاشياء وتنمية رؤوس الاموال، كما لم يتدخل النشاط الاقتصادي الاسلامي في التصرف بالاموال او طرق استخراجها، ولم يتدخل في انتاج الثروة، لهذا ترك الشرع حريةً للفرد في طرق استخراج المال، او في طرق تحسينه وزيادة، او طرق التصرف بهذا الاموال. وجميع هذه الاشياء، يعمل بها داخل اطار الأوامر والنواهي، وما يتوافق مع التشريع الالهي[3].

اما الملكية فقد اقرت فلسفة الاقتصاد والاسلام حرية الافراد في التملك في الاراضي والاموال، والسلع التجارية، وتشمل هذه الحرية حرية التملك، والتصرف في الملكية، وطرق ووسائل تنميتها، وحرية الانتقال بها[4].

---

(1) سورة الحشر، الاية : 7.
(2) ينظر، العمل وحقوق العامل في الاسلام، باقر شريف القرشي، ص280-281.
(3) ينظر، اصول الدعوة، د. عبد الكريم زيدان، ص249.
(4) ينظر، اساسيات الاقتصاد الاسلامي، محمود حسن صوال، ص209-210.

**فاقر الاقتصاد الاسلامي الملكية الفردية طالما لا تتعارض مع المصالح العامة، وبهذا اصبح الفرد في الاسلام مالكاً فقال تعالى : ( أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ)(1) فاثبتت هذه الاية الملك للناس واضافة المال اليهم اضافة ملك واختصاص، وقوله تعالى: ( مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ )(2) وقوله تعالى ( وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ )(3)، وجمع هذه الايات الكريمة تقر الملكية الخاصة للانسان، وقد جاءت السنة النبوية لتؤكد هذا الجانب من الملكية فقال الرسول ( ❐ ) ( لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب من نفسه )(4)، وقد اقر بالشرع بعض الجوانب التي تقر هذه الملكية الفردية كالميراث، والمهور، والزكاة، ونصل الى انه اذا لم تقر الملكية الفردية في الاسلام لما بقي معنا للميراث، ولا يمكن تحقيق فرض الزكاة مع عدم وجود هذه الملكية الخاصة،**

**ولكن عندما اقر الاسلام الملكية الخاصة فانه اقرها على اساس مفهوم الخلافة، واضفى عليها طابع الوكالة التي تجعل من الفرد امينا على الثروة التي بين يديه، ووكيلان من قبل الله تعالى الذي يملك هذا الكون بجميع ما يضم من ثروات، وهذا التصور متى اخذ انطباعه الخاص في ذهن الفرد المالك ( اصبح قوة موجهه في مجال السلوك، وقيدا صارما يفرض على المالك التزام فرائض الله، وحدوده المرسومة في سياسته المالية )(5)، وقد تكفل الاسلام بحماية هذه الملكية الخاصة بقوله تعالى : ( وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ )(6) وقوله ( ❐ ) ( كل المسلم على المسلم حرام عرضه وماله ودمه )(7)، ثم ان فلسفة الاقتصاد الاسلامي عندما اقرت الملكية الفردية لم تدعها مطلقة كما اقرتها فلسفة الاقتصاد الراسمالية، ولم تقف موقف الحارس لها فقط بل وضعت لها شروطاً وحدوداً.**

**أ- شروط التملك :- تشترط فلسفة الاقتصاد الاسلامي بان تكون نشأت هذه الملكية من اسباب شرعية، كالزراعة، والتجارة، والميراث، ولا تكون الملكية مكتسبة من اسباب غير شرعية، كالربا، والسرقة، والاختلاس، والميسر،**

(1) سورة يس، الاية :71.
(2) سورة المسد، الاية : 2.
(3) سورة الانعام، الاية : 152.
(4) سنن البيهقي الكبرى، للبيهقي، ج6، ص100، الرقم (11325)، وينظر، مسند أحمد، الإمام أحمد، ج42، ص179، الرقم (19774).
(5) المقاصد العامة، يوسف حامد العاليم، ص487.
(6) سورة المائدة، الاية : 38.
(7) سنن الترمذي، الترمذي، ج4، ص325، الرقم (1927).

**ومبني على خداع الناس وغشـــهم [1]. لهذا قال البعض اذا كان ســـبب التملك مشروعا كان محميا من قبل الاسلام اما اذا كان السبب غير مشروعٍ فلا يجوز حمايته[2] من قبل الاسلام، لهذا فان الاسلام يحمي الملك مهما كان كثيرا شرط ان يكون مشـروعاً ونسـتطيع ان نقول بان الاسـلام يعترف بأي ملك قد تنامى من اعمال مشروعة، ولا يعترف بالملكية اذا تنامت من اصول الحرام.**

**ب- شـروط التصـرف بالملكية : لقد قامت فلسـفة الاقتصـاد الاسـلامي على حرية التصـــرف بالملكية الفردية ولكن هناك شـــرع يتحكم بجميع هذه الملكية لان اصـل الملك لله وحده فلم ترتضَ فلسـفة الاقتصـاد الاسـلامي بالاسـراف وهو اهدار للملكية فقال تعالى :( كُلُوا وَاشْـــرَبُوا وَلَا تُسْـــرِفُوا )[3] وقوله تعالى ( وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا)[4].**

**لهذا يمنع الاسلام الاسراف والاهدار في الاموال، كذلك لا يحبذ البخل والتقتير ولا الترف، ولا يسـتخدمه في رشـوة ليضـيع اموال الاخرين فقال تعالى : ( وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ )[5].**

**3- <u>الميراث :</u>**

**يعد الميراث من الملكيات الخاصة، وقد نظمت فلسفة الاقتصاد الاسلامي هذه الملكية، بما يتماشـى مع تنفيذ التشـريع، ومع رغبة الافراد، فقد اعطيت حرية الفرد في تصـــرف بميراثـه بحدود الثلـث، ومـا زاد على ذلـك فلا يجوز وذلـك لمنع الفكر الاقتصـــادي تكديس الاموال بيد فرد واحد، من جانب، ومن جانب آخر لكي يتماشـــى هذا التنظيم مع المصـلحة العامة فلا يذهب الميراث الى شـخص واحد ويحرم الباقون منــه، لـهـذا حـددت الـوصـــيـة فـي الـثـلـث فـقـط، وهـذا مـا اثـره الـرســـول ( ❑ ) عندما ساله سعد بن ابي وقاص ♦ عن الوصية فقال : ( قلت : يا رسول الله اني قد بلغ بي من الوجع ما ترى، وانا ذو مال، ولا يرثني الا ابنه لي، افا اتصـــدق بثلثي مالي؟ قال لا قلت فالشطر يا رسول الله؟ قال لا، قلت فالثلث؟ قال الثلث، والثلث**

---

**(1) ينظر، تطور المجتمع الاسلامي العربي، محمود حلمي، ص226.**
**(2) ينظر، السياسة والاقتصاد، احمد شلبي، ص184، وينظر، اصول الدعوة، د. عبد الكريم زيدان، ص255.**
**(3) سورة الاعراف، الاية : 31.**
**(4) سورة الاسراء، الاية : 29.**
**(5) سورة البقرة، الاية : 188.**

**كثير انك ان تذر ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس )[1] و هذا الحديث يبين لنا أن الشـــرع عندما اراد ان يحدد الوصـــية بالثلث، فان غايته العدالة الاجتماعية التي تسعى الى توزيع الثروة على اكبر عدد ممكن من الناس بما في ذلك الميراث، لهذا قد اجمع اغلب العلماء بان فلســفة الميراث الاســلامي قد احدثت ثورة هائلة في توزيع الثروات[2]، كذلك لم يعطِ الشرع الحرية للمورث بان يحرم أي وارث من نصيبه في الميراث، وقد قام نظام توزيع الميراث على ثلاثة ركائز أهمها :**

**أ- الميراث للأقرب والذي يعد امتدادا لوجوده، ثم الاقرب والاقرب .. الخ.**

**ب- راعى التنظيم الاســـلامي الحاجة في توزيع الميراث، فحاجة الاولاد الى الاموال غالبا ما تكون اشد حاجة من غيرهم من الإناث.**

**ج- راعى النظام الاسلامي الجميع، فوزع الارث على الجميع، ولم يجعل الوريث الوحيد هو الابن البكر، بل للزوجة جزء وللاولاد والبنات والاب والام كل له جزء مخصص، فلا ينفرد فيه احد [3].**

**وهناك امور اخرى تدخل تحت فلسفة الحرية الاقتصادية ومنها:**

**أ- الاضراب عن العمل : ويعني الامتناع عن العمل، بايقافه من جانب العمال لاجل ارغام ارباب العمل على قبول مطالبهم، ويكون هذا الاضـــراب لاســـباب، فاما لتقليص ســـاعات العمل، او لزيادة اجور العمال، او يكون غرضـــها تحقيق ضـــغط ســـياســـي، او الاعتراض على بعض قرارات الحكومات [4].**

**ويعد الاضراب عن العمل من اهم الاسلحة التي يستخدمها العمال، في الحالات المذكورة انفا، اما الموقف الاســلامي تجاه الاضـراب فانه يقر الاضـراب عن العمل، للمطالبة بزيادة الاجور، او تحديد ســـاعات العمل، التي تهدف الى مراعاة مصـــالح العمال، ورفع مســتوى معيشــتهم، وليس على الحكومة ان تقف بوجهه بل عليها ان تحميه وتنظر بقضـــاياه وتحقق له مطالبه ان كانت مقنعة [5]، كتحديد اجور العمل**

---

**(1) صحيح البخاري، البخاري، ج1، ص435، الرقم (1233)، وينظر، صحيح إبن حبان، إبن حبان، ج10، ص61، الرقم (4249)، وينظر، مســـند أحمد، الإمام أحمد، ج1، ص173، الرقم (1488).**

**(2) النظم الاقتصادية، عبد الوهاب الامين، ص330.**

**(3) ينظر، التكافل الاجتماعي في الاسلام، د. محمد ابو زهرة، دار الفكر العربي، بيروت، ط2، 1965م، ص69.**

**(4) ينظر، مجتمع العمل، مصطفى الغيلاني، ص224.**

**(5) ينظر، العمل وحقوق العامل في الاسلام، باقر شريف القريشي، ص288.**

**مثلاً، وهو حق يقره الشـــرع الاســـلامي لقوله ( ) : ( من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يستعملن اجيراً حتى يعلمه ما اجره )[1].**

**ونصــل اخرا الى ان لفلســفة الاقتصـــاد الاســـلامي نظرة خاصـــة عن الحرية الاقتصادية التي تكون محكومة بالنص الشرعي، والاخلاق والقيم الاسلامية، وتقوم على مصلحة الجماعة، ودون تجاهل الافراد.**

**(1) المعجم الأوسط، للطبراني، ج1، ص350، الرقم (2210).**

# المبحث الثاني
# الحرية السياسية

**عندما ترتفع الدعوة الى المناداة بالحرية من قبل فئات المجتمع المختلفة، وينادي الكثيرون بالحرية السياسية او الاقتصادية او الاجتماعية، فيظن الكثير ان معناها هي دعوة للإباحية، او انها دعوة الى اتباع اهواء الانفس والمصالح الشخصية، التي تبيح للفرد الاعتداء على الجماعات والإضرار بالمصلحة العامة، دون رقابة الانظمة القائمة.**

**ان هذا الفهم للحرية فهم خاطئ، لان معنى الحرية الحقيقية هو الشعور بالمسؤولية، وان الدولة التي تمنح لشعوبها الحريات المختلفة على الصعيد السياسي او الاجتماعي او الاقتصادي، انما تمنحهم هذه الحرية ليدركوا بان الحرية وسيلة وليس غاية، فهي وسيلة للنهوض بالمجتمع والعمل على اصلاحه، واستغلال طاقاته الاقتصادية المختلفة، هذا من جانب، اما من الجانب الاخر فان الحرية تحملهم الواجبات تجاه المصالح العامة، وتجاه الحقيقة[1]، وهذه المسؤولية تجاه المصالح العامة والحقيقة تنعدم عند الشعوب التي تنعدم فيها الحرية، فالمقيد بالسلال يكون محدود الخطر محدود الاثر، محدود الامكانيات عن القيام باي عمل، محتجا بالسلاسل،**

**وعلى هذا فان الشعوب المستعبدة تلجأ دائما الى تسويغ افعالها واسباب تاخرها، وعدم النهوض بواقعها المرير الى ارادة الانظمة القائمة على ادارة امورها،**

**لذا جاءت الحرية لتشحذ الهمم وتوقظ النفوس، وتحرك قوا ها الكاملة، ولتعطي شعورا للانسان بان له قيمة ذاتية منفرداً بها، فتحمله مسؤولية اتخاذ القرارات المختلفة [2]، فلا يحتج بنظام او حاكم، بانه لم يكن حرا فيما قال او فعل، ولما كانت الحرية هي نوع من تحمل المسؤولية، لذا عُدت الحرية اصعب مراسا**

---

**(1) ينظر، معنى الحرية في العالم العربي، انيس القاسم، دار بيروت، بيروت، د.ط، 1955م، ص33-34.**

**(2) ينظر، الحرية بحث فكري موجز في تاريخها ومصيرها، ابراهيم الخال، دار الجمهورية، بغداد، د.ط، 1964م، ص65.**

**من غيرها من الحاجات التي يتطلب توفيرها لهذا قيل ان الحفاظ على الحرية اصعب من نيلها (1).**

**وقد عدت الحرية تحرير الفرد من جميع القيود التي تحدد حركته وتعيق تفكيره وتكون حائلا من الوصول الى الاهداف والغايات التي يبتغي الوصول اليها (2)، لهذا نجد ان الحرية قد شملت جوانب مختلفة في حياة الانسان كالجانب السياسي والاقتصادي والاجتماعي ودخلت مجال الدين والفلسفة وعلم النفس والمنطق.**

**وبما ان الحرية شملت جميع جوانب الحياة، ولا سيما الحرية في الانظمة السياسية لتلعب دورا مهما فيها، فعدت الحرية السياسية جزءاً لا يتجزأ من الحرية الاجتماعية، لانها منظومة الممارسات والتفاعلات غير المحضورة ولا المقيدة او الممنوعة في المؤسسات السياسية(3).**

**ومن الجدير بالذكر ان الحرية السياسية لا تظهر معالمها في المجتمع الا اذا توفرت فيه شروط مختلفة كالأمن والاستقرار والسلام ووجود مستوى جيد من الوعي الاجتماعي والنضج الحضاري (4).**

**لهذا اختلفت مفاهيم حرية الرأي السياسي، والحرية السياسية، عند اغلب العلماء والمفكرين، فعدوا بعض المفكرين ان حرية الرأي السياسي هي قدرة الفرد على التعبير عن افكاره وارائه بحرية تامة، بغض النظر عن الوسائل التي يستخدمها (5)، واعدوها البعض بانها حق كل انسان ان يبدي رأيه في سير الامور العامة، وتخطئتها او تصويبها على وفق ما يعتقد (6)، وعدها البعض انها من القيم الانسانية العليا التي يجد فيها الفرد نفسه متحررا من جميع الضغوطات والمضايقات والأوامر والنواهي التي تقيد ما يريد الانسان القيام به من افعال**

---

**(1) ينظر، معنى الحرية في العالم العربي، انيس القاسم، ص35.**

**(2)Roussean,J: social contract, London, macdonald press, 1981, pp. 11.50.51.**

**(3) ينظر، اصول النظم السياسية المقارنة، كمال المنوفي، شركة الربيعان، الكويت، ط1، 1987م، ص147.**

**(4) ينظر ، عناصر الحرية السياسية، زكي بدوي ، مطبعة الانجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1977م، ص23.**

**(5) ينظر، المبادئ الدستورية العامة، محمد حلمي، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1975م، ص385.**

**(6) حقوق الانسان، محمد الغزالي، ص45.**

**تتناسب مع تفكيره وفلسفته [1]، وأعطاها البعض طابعا نفسيا وعدوها حالة نسبية واجتماعية تنتاب الفرد وتجعله يشعر بانه متحرر من القيود التي يفرضها المجتمع عليه منذ ولادته [2]،عدها البعض بانها قيمة مهمة من القيم الاجتماعية الاساسية التي يجد فيها الفرد نفســــه ذات قدرة على القيام بما يريد القيام به دون عوائق او قيود مفروضة عليه من قبل نظم العمران البشرية [3]،**

**وقد تحدث الكثيرون عن مفهوم الحرية الســياســية بصــورتها المباشــرة، فعدوها من المثل العليا في الجانب السـياسـي، التي دعا اليها الاسـلام والتي يحس المســــلم من خلالها بانه حر على فعل ما يريده الله ســــبحانه وتعالى منه وحر في مواجهة الكفر والظلم والظلال والطاغوت والاســـتبداد، ومثل هذه الحرية تقود الى الفوز بمرضاة الله والنجاة من العذاب في الدارين الدنيا والاخرة [4].**

**وقيل هي تلك الحقوق التي يتمتع بها الفرد في مجال النشاط السياسي مهما كانت طبيعته واهدافه، وان هذه الحقوق لا تكون مقيدة او محضـــورة بل تكون بمتناول الفرد اذا يستعملها وفقا لمصالحه واهدافه [5].**

---

**(1) ينظر، على الاخلاق، ارسطو، المطبعة الحديثة، القاهرة، د.ط، 1969م، ترجمة : علي احمد عيسى، ص151.**
**(2) ينظر، ايها الولد، الامام ابو حامد الغزالي، مطبعة الجامعة، دمشق، ط1، 1968م، ص15.**
**(3) ينظر، لغة السياسة في الاسلام، ي، نا، لويس، دار قرطبة، مصر، ط1، 1993م، ترجمة، ابراهيم شتا، ص164.**
**(4) نهج البلاغة، محمد عبده، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت، 285.**
**(5) رســـائل اخوان الصـــفا وخلان الوفاء، اخون الصـــفا، تحقيق د. عارف ثامر، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1368هـ-1957م، ج5، 205.**

وعدها البعض بانها ظاهرة اجتماعية يتحرر فيها الفرد من القيود والضغوطات والمظالم السياسية مهما كانت طبيعتها وصيغ التعامل معها [1].

اما المفكرون الغرب فقد عرفوها بانها قدرة الانسان على ممارسة سلوك سياسي دون فرض أي حدود وقيود عليه، التي تؤدي الى اعاقة حركته السياسية وتمنعه من تحقيق اهدافه السياسية عامة كانت ام خاصة [2]،

وقد عدّ البعض ان الحرية السياسية هي اساس قيام الدولة لهذا عدها بعض المفكرين الغربيين، بانها الطريق الوحيد لبناء الدولة القوية، من خلال منح افرادها الحرية، لهذا رفضوا التدخل الحكومية في اراء الافراد وافكارهم في الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية[3].

المطلب الاول- الحرية السياسية في الاسلام

قبل ان نتكلم عن الحرية السياسية في الاسلام، لا بد ان نبين قبل كل شيء، ان القاعدة التي تقوم عليها حياة المسلمين سياسية كانت ام اقتصادية ام اجتماعية، هي مقيدة بالشرع، وليس منطلقة من فكر الحرية السياسية التي يؤمن بها الغرب، التي تقوم على ان الفرد حاكم يختار من يشاء للحكم، ويعبر عن ارادته وهو محكوم لانه يخضع للقوانين المشروعة من قبل الدولة ولا يخضع لاوامر تعسفية صادرة عمن هو في الحكم، وبذلك يكون افراد الشعب هم الحاكمون لان الشعب هو الذي يسن القوانين، وتطبق هذه القوانين على جميع الشعب من قبل السلطة التنفيذية، وبالتالي فان الشعب هو الذي يمتلك السلطة التشريعية والتنفيذية معا [4]، اما الحكم الاسلامي فيختلف تماما عن هذا النظام لان السلطة التشريعية هي القران والسلطة التنفيذية هو الحاكم او الخليفة، وبذلك فان السلطة التشريعية في الاسلام منفصلة عن السلطة التنفيذية، ثم ان الدين الاسلامي كجميع الاديان جاء لاصلاح اوضاع الناس لا للخضوع لها، ولو كانت ارادة البشر هي التي تحكم وتسود ما بعث الله رسولا، ولكانت الاديان السماوية لا اثر لها في العمل في مصالح

---

(1) اداب الدنيا والدين، ابو الحسن الماوردي، دار احياء التراث العربي، بيروت، تحقيق مصطفى السقا، د.ط، 1357هـ-1955م، ص8.

(2)Hegel G.F.W.: philosophy of Right, translated by N.knox, London, the Evans press, 1981.pp.14.15.

(3) ينظر، دراسات في الفلسفة السياسية، احمد جمال ظاهر، دار الفكر، بيروت، ط1، 1986م، ص39.

(4) ينظر، المصدر نفسه ، ص41.

**الناس [1]. ولكن هل يمنع الشرع حق الفرد المسَلم في تقرير المصير، وحق اختيار الحاكم؟.**

**فالإسلام قد منح الفرد المسلم حق اختيار الحاكم، وما كان اختيار الخليفة الاول ابو بكر الصديق ♦ أنموذجا رائعا على حرية العقل والمنطق والبصيرة والادراك الواعي، والنظرة الواسعة للقضايا والاحداث السياسية التي تقع في المجتمعات، فكانت نموذجا للحرية السياسية في حق اختيار الحاكم، فاعتمد المسلمون على حرية الارادة بما يتماشى مع المصلحة العامة ولم تكن حرية مبنية على اعتبارات مادية محددة موجهة [2].**

**ومنح الاسلام ضمن الحرية السياسية حرية مقاومة الحاكم الظالم، فالاصل في الاسلام ( لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق )[3] والامثلة على مقاومة الحاكم الطاغية كثيرة، كفرعون مثلا، فقال تعالى موجها سيدنا موسى لمواجته الحاكم الطاغية ( اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى )[4]، ولان الاسلام يقيم نظام الاسلام كما ذكرنا على اساس البيعة ويكون للرعية في المقابل الحق في مقامة استبداد الحاكم وطغيانه و هذا ما مثله سيدنا عمر ابن الخطاب ♦ بقوله ( من راى منكم في اعوجاجا فليقومه )[5].**

**ويقول الامام الرازي في ذلك ( ان الامة هي صاحبة الرئاسة العامة، وهي التي لها حق عزل الامام، أي ان لها العقد او فسخه، فهي المبتدئة له، وهي المشرفة عليه، وصاحبة الحق الاول فيه)[6]، لذا اذا صدر الظلم من السلطان فمن حق الشعب ان يقيله -يعزله- لذا قيل ان السلطان الظالم عليه ان يكف عن ولايته، وهو اما معزول، او واجب العزل، وهو على التحقيق ليس بسلطان [7]، وهذا ما**

---

(1) ينظر، العلاقات الدولية، محمد ابو زهرة، 31.
(2) ينظر، اصول الفقه، محمد ابو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1976م، ص215.
(3) سنن الترمذي، محمد بن عيسى ابو عيسى الترمذي السلمي، دار احياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت، تحقيق، محمد شاكر واخرون، رقم ( 1706 )، ج4، ص209. مسند الامام احمد، احمد بن حنبل ابو عبد الله الشيباني، مؤسسة قرطبة، مصر، د.ط، د.ت، رقم ( 1095 )، ج1، ص331، المعجم الكبير، سليمان بن احمد بن ايوب ابو القاسم الطبري، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، 1404هـ-1983م، ط1، تحقيق، حمدي عبد المجيد السلفي، ج18، ص170.
(4) سورة طه، الاية : 24.
(5) حياة الصحابة، الكاندهلوي، ج3، ص293.
(6) تفسير الرازي، الرازي، ج4، ص47.
(7) احياء علوم الدين، الامام الغزالي، ج2، ص111.

اجمع عليه اغلب الفقهاء بوجوب عزل الحاكم [1]، اذا ترك العمل بما شـــرع الله، باقامة حدوده، والامتثال لاوامره ونواهيه.

اما نظرة الفلاسفة المسلمين نحو الحرية السياسية، فقد عدّوها قاعدة من القواعد الاخلاقية التي يكون المتحكم فيها العقل والحكمة والادراك والموعظة الحسـنة، التي لها اصلٌ بالقيم الدينية التي تقوم على الحكم والاخلاق والفضـائل، والتي يمكن من خلالها قيادة المجتمع الى الطريق الاصـلح، وهذه القيادة لا تتحقق الا بوجود الحرية، والحرية لا تتحقق الا بوجود العدل، فالدولة العادلة هي الدولة التي يتمتع افرادها بالحرية السياسية اكثر من غيرهم من الدول،

لهذا فان نظام الحكم في الاسـلام يقوم على تحقيق عدة اهداف وهدفه الاول هو تحقيق العدالة التي تاتي نتائجها بتطبيق الحرية على ارض الواقع، لان الاسلام اعد الحرية قيمة اجتماعية عليا ينبغي تحقيقها لانها اســـاس التســـامح والتاخي والتضامن والعدل الاجتماعي [2].

اما ابرز الممارسات السياسية في الاسلام هي مشكلة حرية الراي او مسألة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أـ حرية الراي او مبادئ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

لقد اقر الشرع حرية الرأي كنتيجة لحرية الفكر والعقيدة، ثم ان الشرع عدها واجبا على المســـلمين اذا كانت، دعوة لاحقاق الحق، ونكران الباطل، وهو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، فضـمن الشـرع للفرد المسـلم حق ابداء الراي من خلال هذا الباب،

وقد شجعت الفلسفة الإسـلامية أبناء مجتمعاتها على ممارسة هذه الحرية، بل واعدته كأمر واجب كونه حقا ســياســيا للمجتمع الاســلامي، واتاحت للجميع ممارسة هذا الحق، دولة، وجماعات، وافراد.

فجاء في قوله تعالى ( وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ )[3]، وقد جاء في حديث رســول الله ( ﷺ ) ( من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك

(1) لمزيد من التفصيل في هذا الباب، ينظر، النظام السياسي الاسلامي، منير حميد البياتي، دار وائل، الاردن، ط1، 2003م، المطلب الثالث، وسيلة انهاء السلطة، ص258.
(2) ينظر، الاسلام بين المادية والروح، محمد قطب، مطبعة الانجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1983م، ص67-68.
(3) سورة ال عمران، الاية : 104.

**اضعف الايمان )[1]، وقد تجسد هذا الامر عند اغلب العلماء، امثال احمد ابن حنبل، فقد بقى متمسكا برأيه رغم اضطهادهم وتعذيبهم له.**

**ولا اريد ان اطيل في هذا الجانب، ولكن اريد ان ابين اهم ما يترتب على هذه المسألة.**

**أ- تقديم النصيحة للحاكم، ومحاسبتهم، للتاكيد على عملية التزامهم بالاحكام وتشريع الاسلام.**

**ب- تقديم النصيحة لافراد المسلمين، وعامتهم، ليسود العدل، الاقتصادي بمنع الغش والاحتكار ومزاولة الاعمال المحرمة ليسود العدل، والعدل الاجتماعي، الذي يضمن حقوق الفرد والجماعات، والعدل السياسي. فكانت النصيحة ( لله ولكتابه ولرسوله ولائمة المسلمين وعامتهم )[2] كما يبينها الرسول الكريم ( ❐ ) فقد أعطت الشريعة الإسلامية كلاً من الدولة والجماعات والافراد مسؤولية ضمان قيام الحقوق السياسية للامة، من خلال الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد جعلت هذه الفلسفة ان ترك هذا الامر يوجب غضب الله وسخطه، فقال تعالى: (لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ، كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ )[3] فجعلت فلسفة التشريع الاسلامي هذا الامر امراً تكليفياً لا بد للمسلمين من القيام به فقال ( ❐ ) : ( لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن**

---

**(1) المسند المستخرج على صحيح الامام مسلم، ابي نعيم احمد بن احمد بن عبد الله بن احمد بن اسحاق الاصبهاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م، تحقيق، محمد حسن محمد اسماعيل الشافعي، رقم ( 174 )، ج1، ص136.**

**(2) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج ابو الحسين القشيري النيسابوري، دار احياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، رقم (55)، ج1، ص74. صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل ابو عبد الله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، بيروت، ط3، 1407هـ-1987م، تحقيق، مصطفى ديب البغا، رقم (56) ج1، ص30، صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن احمد ابو حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ-1993م، ط2، تحقيق شعيب الارنؤوطي، ج10، ص435، الرقم (4575)، السنن الكبرى، احمد بن شعيب ابو عبد الرحمن النسائي، دار الكتب العلمية، 1411هـ-1991م. تحقيق، عبد الغفار سليمان البنداوي، ج4، ص432 ، الرقم (7820).**

**(3) سورة المائدة، الاية : 78-79.**

المنكر او ليوشكن الله ان يبعث عليكم عقابا منه، ثم تدعونه فلا يستجيب لكن )[1] .

فكان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، في الاساس عملية تصحيحية وردعية لاي حاكم او فرد تحدثه نفسه بظلم الناس، او بخسهم اشياءهم، او هضمهم حقوقهم، اقتصاديا، واجتماعيا، وسياسيا [2]. وتسير الامة والمجتمع والدولة في طريق الرقي، وتصان من عوامل الهدم والانحطاط الذي هو نتيجة حتمية للانحراف عن الشرع الالهي ودينه الحق. ولا تفلح البشرية الا من خلال سيادة العدل والحق ونشر الحرية.

ج- منحت الحرية السياسية حرية الاجتماع، على ان يكون هذا الاجتماع ذا اغراض هادفة، ويصب بمصلحة المجتمع، للنهوض بالمجتمع والعمل على تحسين واقعه الاقتصادي، والاجتماعي والسياسي، واذا كانت هذه الاجتماعات تقوم ضد مصلحة العامة، فلا تجوز الحرية السياسية اقامة مثل هكذا اجتماعات، وعلى اختلاف انظمة الدولة اسلامية كانت ام غير اسلامية ومن نماذج هذه الاجتماعات، النقابات العملية مثلا، والمؤسسات، والجمعيات الخيرية، ومنظمات حقوق الانسان، لهذا تقوم فلسفة الحرية السياسية في الاسلام على ان لكل فرد في المجتمع الاسلامي، ان يشارك مع غيره دينيا واجتماعيا وثقافيا واقتصاديا وسياسيا وان ينشيء في المؤسسات ويصطنع من الوسائل ما هو ضروري لممارسة هذا الحق. ولقد كان المسجد الذي أسس للعبادة هو المنتدى الاول في الاسلام. لقد كان يعقد فيه الى جانب العبادة ندوات للحوار وحلقات للعلم وملتقيات ثقافية واعمال للرعاية الاجتماعية. وكان يقام فيه الحوار مع المسلم والكتابي والمجوسي والملحد والصابئي في نقاش هادئ بعيد عن التشنجات والتعصب وكان يلتقي في هذه الندوات كبار الائمة من امثال الامام ابي حنيفة النعمان، والامام مالك والامام احمد بن حنبل والامام الشافعي. وقد نقل لنا التاريخ تفاصيل هذه الندوات ودقائق هذه الحوارات كاروع حوارات جرت في التاريخ وكان النقاش والبحث في امور جدية بعيدة عن العبث ملتزمة

---

(1) سنن ابي داؤد، سليمان بن الاشعث ابو داؤد الجلستاني الازدي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، ج4، ص 121 ، الرقم (4336)، شعب الايمان، ابو بكر احمد بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ، تحقيق، محمد السعيد بسيوني، ج6، ص80، الرقم (7545)، سنن الترمذي، الترمذي، ج4، ص468 ، الرقم (2169).

(2) ينظر، في السياسة الشرعية، عبد الله النفيسي، دار الدعوة، الكويت، ط1، 1984م، ص105.

بالبر والتقوى[1]. لقد كان المسجد هو المؤسسة التي يمارس فيها الشعب النقد السياسي وامور المال ومحاسبة الحكام ويستشير فيه الحكام عامة الناس وخاصتهم في إدارة بعض الامور.

**المطلب الثاني : حدود الحرية السياسية**

لا تكون عادة الحرية السياسية التي يتمتع بها الافراد والمؤسسات والمجتمعات مطلقة بلا حدود فاذا كانت مطلقة وغير محددة فانها غالباً ما تتحول الى ظلم وجور وتعسف اجتماعي [2]. اذ انها تطلق عنان حرية الفرد او الجماعة او مجتمع معين وتقيد حرية فرد اخر او جماعة اخرى او مجتمع اخر. لذا فالحرية تتحول الى ظلم واستبداد وعنجهية اذا لم تقيد حدودها ولم ترسم مادياتها. وحين يمنح المجتمع الحرية لمجموعة من افراده مثل منح المجموعة حرية العمل او حرية الاجتماع او حرية المعتقد الديني فان هذا يعني بان هذه الحريات تكون عادة مقيدة بحدود المصلحة العامة. واذا تجاوزت المصلحة العامة فانها قد تتحول الى ظلم وارهاب وعنجهية واستبداد يدفع المجتمع ثمنه غاليا [3]. فحرية العمل الممنوحة للجماعة مثلا قد تجيزها بممارسة اعمال تتناسب مع ظروفها ومعطياتها ومؤهلاتها الجسمية والعقلية والاكاديمية ولا تجيزها بممارسة اعمال خارج نطاق قدارت افرادها ومؤهلاتهم وما يسمح لهم المجتمع به من اعمال محددة ومعروفة. فاذا مارسوا اعمالا غير الاعمال التي تحددها لهم قدراتهم ومؤهلاتهم فان هذا لا بد من ان يترك اثاره السلبية وشروره على المجتمع لذا فالمطلوب من هذه الجماعة الالتزام بالاعمال التي تتناسب مع مؤهلاتهم وقابلياتهم وان لا تتجاوز حدودها لان التجاوز يعمل على تحويل حرية العمل الى فوضى وتعسف وظلم لا حدود له. والشيء نفسه ينطبق على حرية الاجتماع والتفكير والمعتقد السياسي فالفرد يمنح حرية الاجتماع مع الاصدقاء والاقران والاقارب الذين يعمل معهم والاجتماع يكون بحدود الصداقة والقرابة ومتطلبات العمل ولا يكون حول القيام باعمال تخريبية هدامة تضر بالآخرين. وتكون مقيدة بما يفكر به المرء من قضايا تخدم شؤون الامة واهدافها وتحرص على سيادتها واستقلالها ونموها وتقدمها وازدهارها، وانها يجب ان لا تتجاوز حدودها بالتفكير حول كيفية التامر على الامة وخيانتها والايقاع بها وسلب حقوقها وتسفيه خططها وبرامجها وطعن اهدافها ومصالحها في الصميم. اما المعتقد السياسي فينبغي ان يتمحور حول رفع مكانة الامة والاخذ

---

(1) ينظر، الثورة الاجتماعية في الاسلام، السيد عبد الحافظ عبد ربه، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ط، 1972م، ص159.

(2) ينظر، النظام الديني، محمد عبد لمنعم نور، دار النحوي، الرياض، ط1، 1985م، ص7.

(3) ينظر، المصدر نفسه، ص23.

**بيد ها الى طريق الكرامة والمجد والســؤدد [1]، وان لا يكون حول خيانة الامة والتعرض الى اهدافها القريبة والبعيدة والتامر عليها من اجل اســـقاطها وتمكين الاعداء والاشــرار والحاقدين منها. لذا فالحرية الســياســية لا تكون بدون حدود معروفة ومرســومة، واذا ما تجاوزت حدودها فانها تتحول الى كبت واســتكانة وخنق لاجواء الحرية والتحرر والانطلاق نحو الميادين الرحبة للهدوء والاستقرار والسلام.**

**(1) الحريات السياسية في المجتمع المتحضر، محمد صالح مرسي، مطبعة سلوان، القاهرة، ط1، 1992م، ص23.**

**المطلب الثالث : الحريات السياسية الخاصة بالجماعات والمجتمعات**

**وتتمثل هذه الحريات في عدة جوانب مختلفة وتأخذ صـــورا عديدة ولها انعكاساتها على الجوانب الاقتصادية والاجتماعية ولها جوانبها الايجابية ومن هذه الحريات :**

- **حرية تكوين الاحزاب السياسية والانتماء اليها**
- **حرية الانتخابات البرلمانية.**
- **حريـة تكوين الجمعيـات والاتحـادات والنقـابـات المهنيـة والجمـاهيريـة والشعبية.**
- **حرية الانتماء الى الجمعيات والاتحادات والنقابات والمشـاركة في صـياغة دساتيرها وقوانينها وضوابطها [1].**
- **حرية توجيه النقد البناء الى الدولة والاحزاب الســياســية والجمعيات والمنظمات المهنية والجماهيرية.**
- **حرية المشاركة في ابداء الاراء حول ما تقوم به الدولة والاحزاب والكيانات الاجتماعية من نشـــاطات وما تتخذه من قرارات وما تصـــوغه من احكام وقوانين.**
- **حرية المشـــاركة في بناء واعادة بناء هياكل واجهزة الدولة والمجتمع بما يفضي الى التنمية والتطوير والتقدم الاجتماعي.**

**علما بان لمفردات الحرية السياسية الجماعية فوائد وايجابيات كثيرة منها:**

1- **توفر الحرية السـياسـية الدور الجماعي الذي يؤدي الى تنمية المؤسـسـات والـدوائر وتطويرهـا بمـا يخـدم حركـة الـدولـة والمجتمع [2] والتي لهـا انعكاساتها الايجابية على نمو النشاط الاقتصادي.**
2- **ان الحرية السياسية الجماعية تجعل الافراد يشعرون بانهم يعيشون باجواء العدالة والانصاف فيعطي تضامنا للمجتمع ويقوي وحدته وتماسكه [3].**
3- **تمنح الحرية السياسية هدوء للمجتمع واستقرارا وابتعادا عن الفتن واعمال الشـــغب والعنف والارهاب واعمال التخريب وجميع هذه الاشـــياء لها انعكاســاتها الخاصـــة على الجانب الاقتصـــادي فالدولة التي تنعدم فيها هذه**

---

**(1) ينظر، الحريات السياسية في المجتمع المتحضر، محمد صالح مرسي، ص45.**
**(2) الحرية مالها وما عليها، زكي عمار رشدان، مطبعة زهران، عمان، ط1، 1999م، ص130.**
**(3) المصدر نفسه ، ص134.**

**الاشياء تتمتع برفاهية عالية بالنشاط الاقتصادي كنمو السوق توفر فرص العمل ونمو النشاط التجاري واجتذاب المستثمرين.**

**4- ان الحرية السياسية تمنح المجتمعات الاستقرار. الذي يعمل على تقوية العلاقات السياسية وتعميقها مع الدول الاخرى، بما له انعكاس ايجابي على التجارة الدولية وتبادل الخبرات التي تساعد على تنمية وتطوير النشاط الإقتصادي.**

**وبهذا فان الحرية السياسية قد تكون من اهم اسباب زيادة الانتاج كما ونوعا في جميع النشاطات الاقتصادية، وتحسين نوعية الخدمات التي تقدمها اجهزة الدولة والمجتمع للناس افرادا وجماعات.**

**وهناك علاقة مهمة بين الجانب الاقتصادي، والحرية الاقتصادية، ان عوامل النشاط والنمو، وعوامل التراجع والانكماش في النشاط الاقتصادي له مردوده السلبي والايجابي، على كيان الانظمة الحاكمة، وعوامل النشاط، والانكماش يؤثران سلبا وايجابا على ديمومة الانظمة او عزلها واقالاتها.**

**واجد ان كلما كان هناك نمو ونشاط اقتصادي في أي دولة كانت فان ذلك سوف يكون مردوده، ايجابيا على نظام الحكم القائم، فهذا النشاط يعمل على زيادة الثقة بالحكم القائم، فتعمل الشعوب بالمقابل على التمسك بهذه الحكومات.**

**اما اذا كان هناك تراجع وانكماش في النشاط الاقتصادي وهذا الانكماش يزداد سنة بعد اخرى، فان هذا الانكماش له عوامله السلبية على النظام القائم، بفقدان الثقة بين الحكومة وبين الشعب وبما ان الحرية السياسية تمنح الشعوب الحرية في اختبار الحكومات او الحكام، فان عامل فقدان الثقة يعطي الحق والحرية للشعوب، بعدم التمسك بهذا الحكومة والعمل على تغيرها، بشتى الوسائل وبما هو افضل لهذا نجد ان مثل هكذا انظمة، يسودها الطابع الاستبدادي وتلجا الى استخدام سياسة تجويع الشعب، لتشغلهم عن التفكير بالحرية السياسية التي تتيح لهم تغيير هذه الحكومة القائمة، ليصبح هم الشعب اشباع حاجاتهم الضرورية، من ماكل ومشرب ومسكن، فتصرف اذهانهم الى هذه الحاجات، ولا يعيرون أي اهمية للامور الاخرى.**

**المطلب الرابع : المعوقات التي تقف اما الحرية السياسية**

- **الحرية السياسية عند توفرها في المجتمع قد تخدم مصالح بعض الناس ولكنها في الوقت ذاته تقف ضد مصالح وطموحات الاخرين لذا يقف من تضررت مصالحه بالحرية السياسية ضدها لمحاربتها وملاحقتها وتضييق افقها ومجالاتها وهذا ما يحد من درجة الحرية السياسية في المجتمع [1].**

**(1) ينظر، الحرية مالها وما عليها، زكي عمار رشدان، ص141.**

- النظم الشمولية والدكتاتورية والاستبدادية تخنق الحريات السياسية وتعرقل مسـيرتها لانها تتناقض مع اجواء الاسـتبداد والظلم والطغيان لذا تكون دائما حرباً ضـارية بين الحرية السـياسـية واعدائها من المسـتبدين والدكتاتوريين والارهابيين [1].
- الامية والجهل والفقر والمرض والتخلف والجريمة تكون بمثابة حجر عثرة تقف امام الحرية السياسية وتعرضها الى الضغوط والمضايقات والاستفزازات التي تهدد كيانها ووجودها بل قد تقضي عليها كلية.
- القوانين والتشـريعات الرجعية القديمة قد تكون معول هدم لعناصـر الحرية السياسية ومقوماتها التي قد تظهر في المجتمع ذلك ان القوانين المشرعة ذات السمة الرجعية والمتخلفة تقف ضد تيارات الحرية السياسية اذ تتصدى لها وتحجم مظاهرها وانشطتها بصورة كلية ومطلقة [2].
- الجمود والتحجر والانغلاق الطبقي وغياب المرونة الطبقية الاجتماعية غالبا ما تقف ضد الحرية السياسية إذ تغتالها وتسحقها وتمحي وجودها لكي يبقى المجتمع مغلقا وجامداً ومتحجراً. وهذا ما تريده بعض العناصـر الرجعية المسـتفيدة من مظاهر الانغلاق الطبقي والجمود الاجتماعي والتخلف الحضاري.
- شـيوع مظاهر الكفر والالحاد وضـعف وغياب قيمة الايمان والقيم الرسـالية والسماوية الاخرى تؤدي جميعها الى غياب الحرية السياسية وتهميشها جملة وتفصيلا.
- غياب قيم الديمقراطية وممارستها في المجتمع يكون سببا رئيسا من اسباب ضعف الحرية السياسية وتصدعها وتفتيت عناصرها ومقوماتها الاساسية [3].

## المبحث الرابع
## الحرية الاجتماعية

يمثل هذا الجانب احدى الجوانب المهمة في أي مجتمع من المجتمعات وله انعكاسه الواضح على الجانب الاقتصادي، والسياسي، والثقافي وتؤدي العلاقات الاجتماعية، والمعتقدات العقائدية دورا بارزا في هذا الجانب من الحرية، لذا عدت

(1) ينظر، ازمة الحرية في عالمنا، خالد محمد خالد، مكتبة وهبة، مصر، ط1، 1964م، ص135.
(2) ينظر علم الاجتماع السياسي، احسان محمد الحسن، دار وائل، عجمان، ط1، 2005م، ص148.
(3) ينظر، الاستعمار والمذاهب الاستعمارية، محمد عوض محمد، دار الكتاب العربي، مصر، ط1، 1956م، ص135.

الحرية الاقتصادية جملة الممارسات والتفاعلات الاجتماعية غير المقيدة والمفتوحة في المؤسسات الدينية والعسكرية والاقتصادية والاسرية والتربوية والسياسية (1).

فشملت الحرية الاجتماعية جملة المهارات والتفاعلات الاجتماعية بين افراد المجتمع الواحد. لذى كان للاسلام نظريته الخاصة حول بناء مجتمع متجانس متماسك تسوده الحرية لتشمل جميع مكونات المجتمع وافراده مسلمين كانوا او غير مسلمين. لذى كانت فلسفة العلاقة بين المسلمين وغيرهم تقوم على علاقة، انسانية اساسها العدل والاحسان، لان هذه الاسس هي التي تخلق الحضارة وتكون الثقافات، وهي التي ترفع الانسان وتميزه عن الحيوان.

ان علاقة العدل عندما تسود بين الافراد فانها تثمر النضج الفكري، والتقدم الحضاري، والتعاون الجماعي، وجميع هذه الاشياء لا تاتي الا نتيجة حتمية للحرية الاجتماعية التي يمنحها النظام القائم على امور المجتمعات، واذا انعدم العدل فان نتائجه التراجع الفكري والحضاري، وانتشار العجز في الاعتماد على الاخرين،

نستطيع ان نقول ان أي مجتمع يجعل العدل منهاجا يسري عليه في تنظم المجتمع فان ذلك المجتمع سوف يسوده الوعي الكامل الذي منح افراده في ان يقودوا عملية التقدم الفكري والعلمي وتصبح لهم القدرة على البناء والقوة في الانتاج. بينما المجتمع الذي تنعدم فيه أي قيمة من قيم العدل، فانه يصبح مجتمعاً يسيطر عليه المنافقون والجهال والعاجزون، فتنعدم فيه قيم التقدم الحضاري والفكري والثقافي ولا يكون بمقدار افراده ان ينهضوا بواقع مجتمعهم ان كان يعاني من أي تراجع على المستوى السياسي، او الاقتصادي، او الاجتماعي.

فالنتيجة الحتمية للمجتمع العادل هي تمتعه بالاستقرار، والامن، لان الاساس الذي يقوم عليه المجتمع العادل، هو ان اساس العلاقة مبني على الانسانية، ولا يقوم على اساس العصبيات العائلة او القبيلة او القومية، او العرقية، او الدينية.

وهذا ما يتمتع فيه المجتمع الاسلامي، الذي قام على العدل والاحسان فضم تحت مظلته جميع الاديان وجميع المعتقدات وتعامل معهم تعامل البر والاحسان، ولم يفرق بين مسلم ولا نصراني في المواطنة، فكان مبدأ التعايش مع اهل الكتاب- الذميين والمستامنين- قائم على اساس الانسانية، فتحترم اديانهم وحفظت لهم

(1) ينظر، الثروة الإجتماعية في الإسلام، السيد عبدالحافظ عبد ربه، ص170.

حقوقهم، فتمتع النصارى وغيرهم بالامن والرخاء، بما وضع الاسلام من النظم الاجتماعية، فحفظ لهم حرياتهم وحقوقهم فقال تعالى: (وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آَمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ )(1).

فأكدت فلسفة المجتمعات الاسلامية على وحدة الانسانية، والشرط على جميع الافراد التبعية، لا وجود للأقليات في الاسلام، بل شمل المجتمع الاسلام جميع الناس (2)، فوضع الاسلام الانسان في موضع التكريم الذي اراده الله له فقال تعالى : ( وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا )(3)، فساوى هذا التكريم جميع البشر بصفتهم الانسانية، مهما اختلفت الوانهم ومواطنهم وانسابهم، كما يتساوى بذلك الرجل والمرأة، وجسد ذلك الرسول الكريم ( ❐ ) بقوله : ( الناس كلهم بنو ادم، وادم خلق من تراب)(4) ثم ان الاسلام اقر مبدأ التعايش مع الآخرين وعدم التحيز، لدين او قبيلة فقال تعالى ( يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ )(5).

ومن هذه المنطلقات وغيرها، عاش اهل الكتاب واهل الذمة مع المسلمين يحكمهم قانون واحد ونظام واحد وما يقع على المسلمين يقع عليهم بالخير كان ام بالشر، فهم اقرب الناس مودة للمسلمين ( وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آَمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ )(6) وقوله تعالى ( الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ )(7) .

ان هذه الايات وغيرها من احاديث الرسول ( ❐ ) التي تحث على مراعاة اهل الكتاب والاحسان لهم، قد حددت لنا صيغ التعامل معهم، فاباحت الزواج منهم، واحلت اكل طعامهم، والزمت المسلمين حسن التعامل معهم، لانهم اكثر الناس مودة للمسلمين من غيرهم، وهذه الاشياء لها مردودها الايجابي على عوامل

(1) سورة العنكبوت، الاية : 46.
(2) ينظر، الاسلام وإيديولوجية الانسان، سميح عاطف الزين، ص191.
(3) سورة الاسراء، الاية :70.
(4) سنن الترمذي، للترمذي، ج11، ص37، الرقم (3193) وهو حديث حسن صحيح.
(5) سورة الحجرات، الاية : 13.
(6) سورة المائدة، الاية : 82.
(7) سورة المائدة، الاية : 5.

النهوض بالمجتمع، فتمتع اهل الكتاب بكامل حرياتهم، الدينية والعقائدية، والسياسية، والاقتصادية.

فلم يجبروا على اعتناق الدين الاسلامي بل ترك لهم حرية الاعتقاد ( لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ )[1]، فترك لهم حرية الاعتقاد لهذا يقول المستشرق ( ارنولد ) عن الاسلام يكتب قائلاً : ( انه هو الدين الوحيد الذي لم يفرض بالقوة، بل اقبل الناس على اعتناقه بارادتهم واختيارهم )[2].

لهذا يعزو المستشرق ( دوزي ) ان من اهم اسباب اعتناق النصارى للدين الاسلامي، هو حسن معاملة المسلمين لهم، المتمثلة بصور الرافة والمحبة التي لم يجدوها في ديانتهم السابقة[3]، فتمتعوا بحرية لم يكونوا يعيشونها مع حكامهم، فحفظ لهم الدين الاسلامي حقوقهم، بل ان الرسول ( ❐ ) قد جعل خصمه يوم القيامة من يتعدى على اهل الكتاب او اصحاب العهود، فقال ( ❐ ) : ( من ظلم معاهدا او انتقصه، او كلفه فوق طاقته. او اخذ منه شيئا بغير طيب نفس، فانا حجيجه يوم القيامة )[4]، لهذا يعلق احد رجال الدين من النصارى على هذا الحديث قائلاً : ( ان الذي نعتقده في المسلمين انه يلزمنا طاعتهم ومحبتهم اكثر من غيرهم، لانهم يرون ان حياتنا والاحسان الينا فرض لان كتابهم القران الكريم يأمرهم بذلك، ويعتقدون ان من ظلمنا وآذانا وتعدى علينا منهم كان النبي محمد ( ❐ ) خصمه يوم القيامة)[5].

فكون الاسلام مجتمعا عادلا تسوده الحرية في التعامل الاجتماعي فشاركوا المسلمين في حياتهم وعاشوا معهم، فقد سمحوا لهم بمشاركتهم في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، فقد شاركهم سعد بن ابي وقاص في تخطيط الكوفة،

(1) سورة البقرة، الاية : 256.
(2) الدعوة الى الاسلام، تومس ارنولد، مكتبة النهضة، القاهرة، ط1، 1947م.
(3) ينظر، نظرات في تاريخ الاسلام، ل-ر.ب.أ. دوزي، البابي الحلبي، القاهرة، د.ط، 1933م، ص411.
(4) سنن البيهقي الكبرى، للبيهقي، ج9، ص205، سنن أبي داؤد، لأبي داؤد، ج3، ص170، الرقم (3025).
(5) الاسلام واهل الذمة، علي حسين الخربوطلي، شركة الاعلانات، القاهرة، ط1، 1969م، ص99.

**وسمح لهم بالسكن فيها، كما اعطاهم حرية اقامة شعائرهم الدينية، فلم يهدم لهم بيعة ولا كنيسة، وسمح لهم بان يضربوا نواقيسهم في أي ساعة[1].**

**لهذا نجد ان اغلب الخلفاء قد وظفوا كثير من اهل الكتاب بوظائف مهمة في الدولة، فقد كان سرجون كاتباً لمعاوية[2]، واتخذ الخليفة المنصور طبيباً نصرانياً اســـمه جرجيس بن يخشـــوع[3]، وقد تولى بعض النصـــارى، وزارة في زمن العباسيين، منهم نصر بن هارون، وعيسى بن سطور النصراني[4]، فتمتع اهل الكتاب بممارسة جميع الوظائف، حتى المهمة منها.**

**وبهذا فقد قام الاســـلام بحماية جميع حقوق اهل الكتاب الفردية منها والجماعية، ومنحهم الحرية، في ممارســـة طقوســـهم الدينية، وتعمير معابدهم، واقامة شـــعائرهم، وتكفل بحمايتهم وحماية حقوقهم، حتى ذهب المســـلمون في حماية النصـــارى الى ابعد ما يكون، إذ وضـــعوا حرســـا خاصـــا يمنع الطوائف النصرانية المختلفة من ان يقتل بعضها بعضا في الكنائس [5].**

**وبعد هذا العرض المبسط نصل الى ان الاسلام قد اقام مجتمعا عادلا تسوده الحرية الاجتماعية، التي لها انعكاســـاتها الايجابية على نمو النشـــاط الاقتصـــادي، فبتحليل طعام اهل الكتاب مثلا لها جوانبها الايجابية على النشاط الاقتصادي، فجاز للمســـلمين اســـتخدام اهل الكتاب والذميين في كثير من الاعمال الانتاجية، ثم جواز الزواج منهم فان هذا الجانب ايضا له اثره الخاص على نشاط الجانب الاقتصادي، فان هذا النوع من العلاقات يعطي مساحة واسعة للتعامل مع الذميين واهل الكتاب، ويكســـب الجانب الاقتصـــادي مرونة في التعاملات الاقتصـــادية كالبيع والشـــراء، والاستثمار، واستخدامهم في الاعمال، وتوظيفهم في المؤسسات، وهذا يخلق لدينا نوع من التوازن الهادف الى تحقيق المصـــالح، للمجتمع الانســـاني والعمل على تقدمه [6]، فهذه الحرية الاجتماعية التي منحها الاســـلام لافراد مجتمعه لا تنطوي على عدم ايقاع الضـــرر بالنصـــارى فقط، بل لتحقيق ذلك التوازن الاجتماعي والاقتصادي، لتكون فوائده على جميع المجتمع.**

---

(1) ينظر، تاريخ الرسل والملوك، الطبري، دار المعارف، مصر، دط، 1963م، ج3، ص186.
(2) ينظر، فتوح البلدان، البلاذري، لجنة البيان العربي، القاهرة، دط، دس، ص193.
(3) ينظر، اخبار العلماء بأخيار الحكماء، لابن القفطي، مطبعة ليزك، دط، 1320 هـ ، ص110.
(4) ينظر، اهل الذمة في الاسلام، ل أ.س. ترتون، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1967م، ص169.
(5) المصدر نفسه ، ص170.
(6) ينظر، في النظرية العامة للحريات الفردية، نعيم عطية، ص36.

ان مفهوم العدل والايخاء والمساواة التي استقاها ابناء الاسلام من دينهم، اعطتهم تلك الحرية الاجتماعية التي تعاملوا بها مع اهل الكتاب والذميين وحتى مع الكفار، كان مردودها الايجابي على النمو الثقافي والاقتصادي والسياسي الذي دفع بعجلة التقدم الحضاري للدولة الاسلامية الى الامام، فضلاً عن ذلك تلك الحريات التي منحت بين المسلمين وبين الذميين واهل الكتاب في مجال المصاهرة بينهم، وجواز استخدامهم في الاعمال كان له المردود الايجابي على عوامل نمو الجانب الاقتصادي داخل الدولة الاسلامية، لهذا سعى الاسلام الى تحليل تلك الروابط الجنسية واذابة الفوارق، دينية كانت، ام قومية، ام طائفية، ولم يفرق بين ابيض ولا اسود.

لهذا ارتأيت ان اذكر بعض هذه النماذج من الحريات الاجتماعية التي اتاحها التشريع الاسلامي للمسلمين، منها على سبيل المثال :

أ- احلال الطعام والزواج

لقد فتح الاسلام باب التعامل مع اليهود والنصارى كون دينهم من الأدياء السماوية، وانهم من اصحاب الكتب السماوية ومن هنا فقد اعطى الاسلام مرونة التعامل مع اصحاب الكتاب في بعض الاحكام وكان من ضمنها، ان اباح الاسلام طعام اهل الكتاب وذبائحهم، كقوله تعالى ( وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ ) قيل ذبائحهم، وجميع مطاعمهم يستوي في ذلك جميع النصارى [1] وقد اجمع العلماء على احلال طعام اهل الكتاب، ونسائهم.

فوضع الاسلام جسور مودة ورحمة بين المسلمين وغيرهم من اهل الكتاب، لما تسنده العلاقات من اهمية على جوانب الحياة المختلفة.

اما الزواج من اهل الكتاب، فتشترط ان تكون من حرائر نساء اهل الكتاب، لكي يجوز للمسلم ان يتزوجها، بدليل قوله تعالى ( الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ )[2]، كما ان بعض الصحابة قد تزوجوا من نساء نصرانيات مثل نائلة الكلبية، التي كانت زوجة لسيدنا

(1) ينظر، تفسير الكشاف، للزمخشري، ج2، ص3.
(2) سورة المائدة، الاية : 5.

**عثمان ♦ ، وتزوج طلحة بن عبيد الله بامرأة يهودية من اهل الشـام، ولم ينكر احدٌ من الصحابة عليهم ذلك [(1)].**

**بل ان بعض الفقهاء عدَّ المجوسيات والصابئة من اهل الكتاب، فجوز الزواج بهم، فذهب ابو حنيفة الى جواز الزواج بالصـابئة لانه عدهم من جملة اهل الكتاب، وهذا الشيء لا يمنع نكاحهم [(2)].**

**اما ابن حزم الظاهري فقد ذهب الى رؤية في ابعد من ذلك، فانه اضـــافة الى احلال الزواج باهل الكتاب فقد جوز الزواج بالمجوســـيات، لانه عدهم من اهل الكتاب وله ادلة في ذلك [(3)]، اما العكس أي جواز زواج الكتابي او اهل الذمة من نساء المسلمات فهو غير جائز باجماع اهل العلم.**

**ومن هنا فاذا ما امعنا النظر في ابعاد هذه العلاقات التي اقامها الاســـلام بين افراد المجتمع، والتي تنكر فيها لجميع العنصـريات الدينية، الطائفية، نجدها تهدف الى اقامة مجتمع موحد يسوده الامن والعدل، الذي له انعكاساته الخاصة على البعد الاقتصادي، والاجتماعي والعدل.**

**فتمثل بعده الاقتصـادي، بجواز التعامل معهم في شـتى المجالات الاقتصـادية على الصـعيدين المحلي والدولي، فاجاز الاسـلام اسـتخدامهم في كثير من الاعمال المهمة في الاســـلام منها جباية الخراج، فقد اوكل الخليفة معاوية الى طبيبه النصـراني ( ابن اثال ) جباية خراج حمص، وهي وظيفة مالية لم يسبق لنصـراني ان وصـــل اليها [(4)]، بل اننا نجد انه قد اوكل الادارة المالية في خلافته الى اســـرة نصـرانية، توارث ابناؤها الوظيفة مدة تقرب قرنا من الزمن، من افراد هذه العائلة ( يوحنا الدمشـــقي )[(5)] . فاعتمدوا عليهم في تنظيم ادارة الدولة، لما لهم من خبرة**

---

**(1) ينظر، احكام الذميين والمستامنين في دار السلام، د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408هـ-1988م، ط2، ص282، وفيه تفصيل كامل عن احكام الزواج باهل الكتاب، واختلاف الفقهاء في ذلك، بالجوار وعدم الجوار، وادلة كل منهم، والراي الراجح فيهم.**

**(2) المصدر نفسه ، ص285.**

**(3) ينظر، المحلى بالاثار، ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم الاندلسي، دار الكتاب العلمية، بيروت، ط1، 1425هـ-2003م، تحقيق، د. عبد الغفار سليمان البنداري، ج9، ص10-21، فيه تفصيل كامل عن جواز نكاح اهل الكتاب، اضافة الى ادلة في جواز نكاح المجوسية واعتبارها من اهل الكتاب، ص17.**

**(4) ينظر، فتوح البلدان، البلاذري، ص193.**

**(5) ينظر، المصدر نفسه ، ص194.**

في الكتابة والدواوين، وبعض فنون العلم، واستمر هذا الشيء الى زمن الخلافة العباسية[1].

واوكلت لهم الكثير من المهن والحرف، فقد اوكل اليهم الخليفة العباسي هارون الرشيد، مهمة الاشراف على بعض المستشفيات ودور العلاج، كما وضع المدرسة الطبية بادارة - يوحنا بن موسى -[2] وجميع هذه الاشياء جاءت من القاعدة الفقهية التي تقول ( ان الذميين كالمسلمين في المعاملات الشاملة لجميع الارتباطات القانونية وفي جميع الشؤون الدنيوية )[3]، وان الذميين في المعاملات التجارية كالبيوع وسائر التصرفات، كالمسلمين الا ما استثنى [4] حتى ان الحنفية، والشوافع، والحنابلة، لم يشترطوا شرط الاسلام في جميع المعاملات الاقتصادية، كالايجار مثلا فالمسلم والذمي والمستامن سواء في معاملاتهم في حق الايجار والاستئجار [5]، أعطي المستامن والذمي حق الشفعة في البيوع، كما انهم لم يشترطوا في معاملات البيع والشراء على اسلام البائع، وعدّه ليس بشرطٍ لانعقاد البيع، لهذا يجوز بيع حتى الكافر والشراء منه، قالوا كل ما جاز من بيوع المسلمين جاز من بيوع اهل الذمة، اعطوا الحق في احياء الموات وهي الارض التي لا مالك لها، ولا ينتفع بها احد [6].

بل ان هذا الانفتاح في الحرية الاجتماعية شمل حتى الكفار، وليس اهل الكتاب فقط، فبين الاسلام احكام الايجار والاستئجار، والبيع والشراء، واستخدامه في انجاز بعض الاعمال الدنيوية والدينية، اما الاعمال الدنيوية فهي عقود البيع والشراء والايجار والاستئجار، اما الامور الدينية، في كثيرة، منها بناء المساجد،

---

(1) الديارات، الشابشي، مكتبة المثنى، بغداد، ط2، 1985م، ص196.
(2) ينظر، الاسلام والحضارة العربية، محد كردي علي، لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1950م، ص43.
(3) المواريث في الشريعة الاسلامية، حسنين محمد مخلوف، دار الكتاب العربي، مصر، ط2، 1954م، ص85.
(4) احكام الذميين والمتامنين في دار الاسلام، د. عبد الكريم زيدان، ص443.
(5) ينظر، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين ابي بكر بن مسعود الكسائي، الحنفي، ت587هـ مطبعة الجمالية، مصر، ط1، 1327هـ، ج4، ص175، وفيه تفصيل كامل عن حق الايجار والاستئجار، للذمي والمسلم والمتامن.
(6) ينظر، احكام الذميين والمستامنين في دار الاسلام، د. عبد الكريم زيدان، ص444-446.

**وتوزيع الزكاة واستنساخ المصحف، وقد اختلف العلماء بين مجوز وعدم مجوز باحالة مثل هذه الاعمال اليه [1]،**

**وأخيراً نجد ان جميع ما في الحرية الاجتماعية التي منحها النظام الاسلامي لافراد مجتمعه على اختلاف السنتهم وألوانهم وأديانهم وأوطانهم تصب بمصلحة العامة اولا، وتعمل على تنمية ونمو الجانب الاقتصادي ثانياً، عن طريق احلال البيع والشراء الذي يترتب عليها جواز المتاجرة معهم، وعن طريق الاستخدام والاستفادة من خبراتهم في عملية تنمية وتطوير العمل والحرف والمهن، وعن طريق احلال قوانين الايجار والاستئجار، والقروض والمعاملات المالية والمبادلات التجارية، فاذا ما نظرنا اليها نجدها تصب في عملية النشاط الاقتصادي، لان مثل هكذا حريات اجتماعية يكون مردودها ايجابا وليس سلبا على الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية فتجعل من ذلك المجتمع مجتمعا قوياً متماسكاً، تسوده الرفاهية الاقتصادية، والعدل السياسي، والتعاون الاجتماعي الذي يقوم على الاصول المشتركة بين الاديان، وهي الايمان بالله، وبوجوب عبادته، والايمان بالنبوة والوحي، والايمان بالآخرة، والايمان بالقيم الاخلاقية [2]، فنتج لدينا مجتمعا تسوده الرفاهية الاقتصادية، والعدل السياسي، والتعاون الاجتماعي.**

**واختم كلامي بمقولة المستشرق ( ميشو ) قائلا ( ان من المؤسف ان لا تقتبس الشعوب من المسلمين التسامح الذي هو اية الاحسان بين الامم واحترام عقائد الاخرين، وعدم فرض أي معتقد عليهم بالقوة )[3].**

---

**(1) وبما ان محور بحثي لا يتمحور حول ذكر جواز او عدم جواز تكليف الكافر مثل هكذا اعمال، لهذا اقتصرت على ذكر الامثلة فقط، ولتوسع الاطلاع على محور اختلاف الفقهاء في هذه الامور، ينظر، الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الاسلامي، د. عبد الله بن ابراهيم بن علي الطبيقي، مؤسسة الرسالة السعودية، ط2، 1414هـ، ص202-220. وفيه تفصيل كامل عن احكام بيع وشراء وايجار واستئجار، واستخدام، وتوكيل، الكافر واختلاف الفقهاء بين مجوز وعدمه.**

**(2) ينظر، فتاوى معاصرة، د. يوسف القرضاوي، دار القلم، الكويت، ط3، 1424هـ-2003، ج3، ص201-202.**

**(3) حضارة العرب، غوستاف لوبرن، دار احياء التراث العربية، القاهرة، د. ط، 1956م، ص128.**

# الخاتمة

الحمد لله الذي فتح علينا ، وأتم عملنا بالخير .

وبعد ان عشنا في غمار الفلسفة الاقتصادية عند الفلاسفة المسلمين ووجدناهم قد استخدموا كثيرا من المناهج العلمية المختلفة وكان اهمها المنهج الاستنباطي والاستقرائي واثرهما في معالجة القضايا الاقتصادية ، فقد وجدت ان هذين المنهجين بالذات لهما الاثر الخاص والبارز في عملية استخلاص القضايا الاقتصادية ، وان اغلب الاقتصاديين يعتمدون اعتمادا كبيرا على هذين المنهجين في النظام الاقتصادي .

اما نظرية الدولة عند الفلاسفة المسلمين فقد كان الاختيار لنموذجين وهما الفارابي وابن الربيع وقد وجت ان كلا من الفارابي وابن الربيع ، يجعلان العامل الاقتصادي اساسا لقيام مدنهم الفاضلة ، فضلا عن العامل السياسي المتمثل بقيام العدل ، والذي يتمثل بنوع الحكومة القائمة او الرئيس الذي يحكم المدينة ، ووجدنا كيف ان الفارابي يؤمن او يقر بتعدد الرؤوساء في المدينة الواحدة ، عكس ما كان عليه ابن الربيع الذي يجد ان الدولة يجب ان يحكمها رئيس واحد وليس عدة رؤوساء .

اما الحديث عن العمل فقد كانت للاسلام نظريته الخاصة عن العمل التي تختلف كليا وجذريا عن باقي النظريات عن العمل ، وكيف كان لابن رشد نظرته الخاصة عن العمل ، ورؤيته المعاصرة حول عمل المرأة .

اما الحرية فقد كان لها فلسفتها الخاصة في الاسلام التي تختلف عن الفلسفات الخاصة ، وكيف كان اللحرية السياسية والاجتماعية اثرهما في تنشيط الجانب الاقتصادي سلبا وايجابا ، وما هي حدودهما .

ماهية الحرية الاقتصادية وما هي جوانب تدخل الدولة بالجوانب الاقتصادية من خلال تأثرها على الحرية الفردية ، والجماعية .

وما هي حدود الحرية الفردية ومدى تأثرها على الجانب الاقتصادي سلبا وايجابا .

**النتائج**

**أما اهم النتائج والتوصيات التي خرج بها البحث فهي :**

1- **لقد اتضـح ان العلماء المسـلمين هم اول من اسـتخدم المنهج الاسـتنباطي والمنهج الاستقرائي، باعتمادهم على القرآن الكريم.**
2- **ان الفلاسـفة المسـلمين الذين كتبوا في نظريات الدولة عدّوا أن الجانب الاقتصادي هو من العوامل المهمة في قيام الدولة.**
3- **ان للفلاسفة المسلمين كثيراً من الآراء الاقتصادية التي تحتاج الى بحث ودراسة.**
4- **ان للفلاسفة المسلمين رؤية عصرية في معالجة كثير من الأمور، ولاسيما نظرية ابن رشد عن المرأة ونظرية المعاصرة.**
5- **ان للحرية آثاراً سلبيةً وايجابية على الجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.**
6- **ان فلسفة العمل في الإسلام تختلف تماماً عن غيرها من النظريات أو الفلسفات الأخرى.**

**وأخيراً دعوانا ان الحمد لله رب العالمين الذي مَنَّ علينا بنعمة الإسلام، وأفضل الصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله بيته الطيبن الطاهرين، والصحابة الكرام رضي الله عنهم أجمعين.**

- القران الكريم.


1. ابن رشـــد الشـــعاع الاخير، خليل شـــرف الدين، دار مكتبة الهلال، د.ط، بيروت، 1402هـ-1982م.
2. ابن رشـــد ســيرة وفكر، د. محمد عابد الجابري، مركز دراســات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م.
3. ابن رشد سيرة وفكر، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م.
4. ابن رشـــد فيلســـوف قرطبة، ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ط، 1970م.
5. ابن رشد والرشدية، ارنست رينان، ترجمة عادل زعيتر، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1957م، د.ط.
6. احصاء العلوم، ابي نصر الفارابي، تحقيق د. عثمان امين، القاهرة، مطبعة الانجلو المصرية، ط2، 1968م.
7. احصـاء العلوم، ابي نصـر الفارابي، تحقيق عثمان امين، مكتبة الانجلو المصـرية، ط3، 1968م.
8. أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، د.عبدالكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408هـ-1988م، ط2.
9. احياء علوم الدين، ابي حامد بن محمد الغزالي، ت505هـــ، دار القلم، بيروت.دط ، دس.
10. أخبار العلماء بأخبار الحكماء، لأبن القفطي ، د.ط ، ليزك ، 1320هـ .
11. الاخلاق بين الفلاســفة وعلماء الاســلام، د. مصــطفى حلمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ-2004م.
12. آداب الـدنيـا والـدين، أبو الحســـن المـاوردي، دار إحيـاء التراث العربي، بيروت، تحقيق: مصطفى السقا، 1357هـ-1955م.
13. إدارة القوى العاملة الأسس السلوكية وأدوات البحث التطبيقي، أحمد صقر عاشور، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ط1، 1975م.
14. اراء الفارابي في الدولة والمجتمع الانســاني والتخطيط الاقتصــادي، عباس حلمي العلي، جذور الفارابي والحضارة الانسانية في بغداد، 1972م.
15. اركان حقوق الانســـان، صـــبحي الحمصـــاني، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1979م.
16. ازمة الحرية في عالمنا، خالد محمد خالد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1964م.
17. أزمة الحرية في عالمنا، خالد محمد خالد، مكتبة وهبة، مصر، ط1، 1964م.
18. اســـاس الفلســـفة، توفيق الطويـل، مطبعـة لجنـة التـاليف والترجمـة، مصـــر، د.ط،1925م.
19. اساس علم الاقتصاد، د. حميد القيسي، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، د.ط، 1973م.

20. اساسيات الاقتصاد الاسلامي، د. محمود حسن رضوان، دار المناهج، الاردن، 1424هـ-2004م، ط1.
21. اساسيات الاقتصاد الاسلامي، د. محمود حسن صوان، دار المناهج، الاردن، ط1، 1424هـ-2004م.
22. الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د.عبدالله بن ابراهيم بن علي الطرنعي، مؤسسة الرسالة، السعودية، 1414هـ، ط2.
23. الاستعمار والمذاهب الاستعمارية، محمد عوض محمد، دار الكتاب العربي، مصر، ط1، 1956م.
24. الاستقراء والمنهج العلمي، محمود زيدان، دار المعارف، لبنان، ط2، د.ت.
25. الاستقراء والمنهج العلمي، محمود زيدان، مؤسسة الشباب، الاسكندرية، ط4، 1980م.
26. الاسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، دار التعاريف، لبنان، ط3، 1981م.
27. اسس المنهج الفارابي، منتصر محمود مجاهد، المعهد العالمي الاسلامي، القاهرة، ط1، 1417هـ-1996م.
28. اسس المنهج القراني، منتصر محمود مجاهد، المعهد العالمي الاسلامي، القاهرة، ط1، 1417هـ-1996م.
29. الاسلام الدين الحياة، اسماعيل سلو حسن، دار الكتب، الموصل، د.ط، 1424هـ-2003م.
30. الإسلام بين المادية والروح، محمد قطب، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1983م.
31. الاسلام والاقتصاد، احمد الشرباصي، طبع في مصر، د.ط، د.ت.
32. الاسلام والامن الاجتماعي، د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، د.ط، د.ت.
33. الاسلام والتفرقة العنصرية، عبد العزيز كامل، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1970م.
34. الاسلام والتنمية الاقتصادية، جاك اوستردي، دار الفكر، دمشق، د.ط، د.ت.
35. الإسلام والحضارة العربية، محمد كردي علي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1950م.
36. الاسلام والوعي الحضاري، اكرم ضياء العمري، دار المنار، جدة، 1407هـ-1987م، د.ط.
37. الإسلام وأهل النهضة، علي حسني الخربوطلي، شركة الإعلانات، القاهرة، ط1، 1969م.
38. الاسلام وإيديولوجية الانسان، سميح عاطف الزين، دار الكتب اللبناني، بيروت، ط5، 1398هـ-1978م.
39. الاسلام وايديولوجية الانسان، سميع عاطف الزين، دار الكتب العالمية، بيروت، د.ط، 1980م.

40. الاشـــتراكية في المجتمع الاســـلامي بين النظر والتطبيق، البهي الخولي، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ط، 1970م.
41. اصول الاقتصاد، احمد ابو اسماعيل، دار النهضة العربية، مصر، د.ط، د.س.
42. اصول الاقتصاد، د. احمد ابو اسماعيل، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط، د.ص.
43. اصـول الدعوة، عبد الكريم زيدان، مؤسـسـة الرسـالة، بيروت، ط2، 1408هـــ 1987م.
44. اصول الفكر السياسي الاسلامي، محمد فتحي عثمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1404هـ-1984م.
45. اصـول النظر السـياسـية المقارنة، كمال المنوفي، شـرك الربيعان، الكويت، ط1، 1987م.
46. اصـول النظم السـياسـية المقارنة، كمال المنوفي، شـركة الربيعان ، الكويت، ط1، 1987م.
47. إعادة بين الأزلية والحدوث، محمد حسن آل ياسين، منشورات دار الحياة، بيروت، ط3، 1402هـ-1982م.
48. اعادة تشكيل العقل المسلم، د. عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، 1983م.
49. اعادة توزيع الدخل القومي خلال السـياسـة المالية، رفعت محجوب، دار النهضـة، القاهرة، د.ط، 1964م.
50. اعلام العرب في الكيميـاء، د. فـاضـــل احمد الطائي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1981م.
51. أعلام الفلاسـفة العربية، كمال يازجي، أنطوان غطاس كرم، دار المكشـوف، لبنان، د.ط، 1982م.
52. اعلام النسـاء ،عبد الرحمن المصـطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1423هـــ 2002م.
53. افتراءات المســتشـــرقين على الاســـلام، يحيى مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1425هـ-2004م.
54. الفتاوى الهندية والمســماة بالفتاوى العالمكيرية، وبهامش فتاوى القاضـــي خان، وهو للغمام فخر الدين حسن بن منصور الأوزجندي الفرغاني الحنفي، المطبعة الأميرية، 1310 هـ.
55. الاقتصاد الاسلامي، محمد منذر قحف، دار القلم، الكويت، ط1، 1979م.
56. الاقتصـاد الدولي، عبد الرحمن يسـري احمد، دار الجامعات المصـرية، الاسكندرية، د.ط، د.س.
57. الاقتصـــاد السـياسـي، اوسـكار لانكة، دار الطليعة، بيروت، ترجمة محمد سـلمان حسن، د.ط، 1967م.
58. الاقتصاد السياسي، د. انور نعيم قصيرة، دار الحرية، بغداد، 1979م، د.ط.
59. الاقتصاد السياسي، د. رفعت محجوب، دار النهضة، القاهرة، د.ط، 1964م.
60. الاقتصاد السياسي، عزمي رجب، دار العلم للملايين، ط3، 1973م.

61. الاقتصاد العباسي، د. محمد ويدار، المكتبة المصرية الحديثة، السكندرية، ط1، 1973م.
62. اقتصاد العمل، عادل فليح العقيلي واخرون، دار النهضة العربية، مصر، د.س، د.ط.
63. الأقتصادي في ضوء الشريعة الإسلامية، محمود محمد البابلي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1980م.
64. الاقتصادي لآيات القرآن الكريم، محي الدين عطية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينا، ط1، 1412هـ-1991م.
65. أهل الذمة في الإسلام، ل.أ.س. كرتون، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1967م
66. الاوليات التاريخية لاهتمام العرب بعلم الاجتماع، احسان محمد، مجلة المورد، العدد5، 1986م.
67. أيها الولد، الامام أبو حامد الغزالي، مطبعة الجامعة، دمشق، ط1، 1968م.
68. بحث في الاقتصاد السياسي، د. عارف دليلة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1982م.
69. بدائع الصنائع في تركيب الشرايع، علاء الدين ابي بكر بن مسعود الكافي الحنفي، ت587هـ، مطبعة الجمالية، مصر، ط1، 1327هـ-1328م.
70. تاريخ الحكماء وهو مختصر اخبار العلماء باخبار الحكماء، جمال الدين القفطي، تحقيق ج ليبير، مكتبة المثنى، بغداد، د.ط، د.ت.
71. تاريخ الرسل والملوك، الطبري ، دار المعارف ، د.ط ، مصر ، 1963 .
72. تاريخ الفكر الاقتصادي، لبيب شقر، دار النهضة، مصر، ط1، 1979م.
73. تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج.دي بور،دار الكتب العلمية ،بيروت ،دط ،1981 م.
74. تاريخ الفلسفة في الاسلام، محمد عبد الهادي ابو ريدة، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر، مصر، 1357هـ-1938م، د.ط.
75. تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب، محمد لطفي جمعة، مطبعة المعارف، مصر، 1345هـ- 1927م، د.ط
76. تبسيط العقائد الاسلامية، حسن ايوب، دار التراث العربي، القاهرة، ط7، 1406هـ-1981م.
77. التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، المطبعة العالمية، القاهرة، د.ط، 1957م، قدم له، أغا بورك الطبراني.
78. تحصيل السعادة ضمن رسائل الفارابي، ابي نصر الفارابي، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد الدكن، الهند، 1926م.
79. تطور الفكر السياسي، احمد محمد الاصبحي، دار البشير، عمان، ط1، 2000م-1420هـ.
80. تطور الفكر السياسي، احمد محمد الاصبحي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1420هـ-2000م، ط1.
81. تطور المجتمع الاسلامي العربي، د. محمود حلمي، دار الفكر العربي، بيروت، د.ط، 1964.

82. تطور مفهوم تنمية المرأة خلال القرن العشـــرين، محمد ســـعيد الحلبي، دار القلم، بيروت، د.ط، 1989م.
83. تفســـير الطبري، لابي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق هاني الحاج، دار التوفيقية، القاهرة، د.ط، د.س.
84. تفسير الظلال، سيد قطب، دار الشروق، بيروت، ط9، 1400هـ-1980م.
85. التفسير الكبير، الرازي، دار الكتب العلمية، طهران، ط2، 1408هـ.
86. تفسير ما بعد الطبيعة، إبن رشد، دار المشرق، بيروت، د.ط، 1967م.
87. تفسـير محاسـن التاويل، او تفسـير القاسـمي، محمد جمال الدين القاسـمي، د.ط، 1957م-1376هـ، مطبعة الباب الحلبي.
88. التفكير الاجتماعي نشـــاته وتطوره، عبد الباقي زيدان، دار النشـــر الثقافية، د.ط، 1972م.
89. التفكير الواضـح، هاي لوتشـليسـن، ترجمة لطيف دوس، دار النهضـة المصـرية، القاهرة، د.ط، 1968م.
90. التفكير فريضة اسلامية، عباس محمود العقاد، دار العلم، القاهرة، ط1، د.س.
91. التفكير فريضـــة اســـلامية، عباس محمود العقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، د.س،
92. التكافل الاجتماعي في الاسـلام، د.محمد ابو زهرة، دار الفكر العربي، بيروت، ط2، 1965م.
93. تلخيص الخطاب، إبن رشـــد، مكتبة النهضـــة، القاهرة، د.ط، 1960م، تحقيق : عبدالرحمن بدوي.
94. تنظير السياسة، د. محمد طه بدري، المكتبة المصرية، الاسكنرية، ط1، 1968م.
95. تنظيم المجتمع في الخدمات الاجتماعية، يحيى حســـن درويش، دار النهضـــة، القاهرة، ط1، 1980م.

96. التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الاسلام، عبد الرحمن يسري، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، د.ط، 1401هـ.
97. الثقافة الاسلامية، د. راشد شهوان، دار المناهج، عمان، 1421هـ-2001م، ط1
98. الثقافة الاسلامية، عزمي طه السيد واخرون، دار المناهج، عمان، ط1، 1996م.
99. الثورة الإجتماعية في الإســـلام، الســـيد عبدالحافظ عبد ربه، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ط، 1972م.
100. جامع البيان في تفســـير القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، ابو جعفر الطبري، مؤسسـة الرسـالة، بيروت، ط1، 1420هـــ-2000م، تحقيق: احمد محمد شاكر.
101. جامع بيان العلم وفضـله، ابي عمر يوسـف بن عبد البر البحراني القرطبي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، مطبعة القاهرة، 1388هـ-1968م، ط2.

102. الجذور التاريخية لتطور الفكر الاجتماعي عند العرب، رباح احمد مهدي، دار الكتب العلمية، لبنان،دط ، 2001م.
103. الجذور التاريخية لمناهج العلوم الاجتماعية عند العرب، احسان محمد، دار المعرفة،بيروت ،دط ،1982م.
104. جوامع سياسة افلاطون، ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد، ترجمة فرانزر و رنتال. كمبردج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ط، 1965م.
105. الحاجات البشرية مدخل الى النظرية الاقتصادية الاسلامية، محمد البشير فرحات مرعي، دار البحوث للدراسات الاسلامية واحياء التراث، دبي، ط1، 1422هـ 2001م.
106. الحاكم الفيلسوف عند افلاطون والفارابي، محمد شفيق شيا، مجلة دراسات عربية، العدد 7، 1985م.
107. الحاوي الكبير في الطب، ابو محمد بن زكريا الرازي، مطبعة دار المعارف العثمانية، حيدر اباد، 1349هـ-1974م.
108. الحريات السياسية في المجتمع المتحضر، محمد صالح مرسي، مطبعة سلوان، القاهرة، ط1، 992م.
109. الحريات العامة في الاسلام، محمد سليم محمد عزوي، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، د.ط، د.ت.
110. حرية الراي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية، احمد جلال حماد، دار الوفاء، مصر، ط1، 1408هـ-1987م.
111. الحرية العامة، عبد الحميد متولي، دار بيروت، بيروت، د.ط، 1974م.
112. الحرية بحث فكري موجز تاريخها ومصيرها، ابراهيم الخال، دار الجمهورية، بغداد، د ط، 1964م.
113. الحرية بين الحق والواجب، نعمان الخطيب، دار العلم للملايين، بيروت، د.ط، د.ت.
114. الحرية في الدولة الحديثة، ارول ج لاسكن، دار النديم، مصر، د.ط، 1957م، ترجمة حمد رضوان عز الدين.
115. الحرية مالها وما عليها، زكي عمار دشدان، مطبعة زهران، عمان، ط1، 1999م.
116. الحرية، ابراهيم الخال، دار الجمهورية، بغداد، د.ط، 1964م.
117. حضاة العرب، غوستاف لوبرن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ط، 1956م.
118. الحضارة العربية في الاندلس، سلمى الخضراء الجيوشي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1999م.
119. حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام واعلان الامم المتحدة، محمد الغزالي، دار الدعوة، الاسكندرية، ط5، 1422هـ-2002م.
120. حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام واعلان الامم المتحدة، محمد الغزالي، المكتبة التجارية، مصر، ط1، 1963م.
121. حقوق الانسان وحرياته العامة وفقا لاحدث الدستور العالمية والمواثيق الدولية، عبد العظيم عبد السلام الحميد، دار النهضة العربية، مصر، ط1، 2005م.

122. حقوق الإنسان وحرياته العامة، عبدالعظيم عبدالسلام عبدالمجيد.
123. حقوق العامل في الاسلام، باقر شريف القرشي، مطبعة الاداب، النجف، د.ط، د.س.
124. الحقوق والحريات العامة في تطبيقاتها المعاصرة، د. عدنان حمودي الجليل، الدار القومية، القاهرة، 1975م.
125. الحلة السيراء، ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن الابار، تحقيق حسين مؤنس، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة،دط ،دس .
126. حياة الصحابة، محمد يوسف الكاندهولي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1407هـ-1987م.
127. دراسات سياسية المجتمع العربي، احمد سويلم العمري، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، د.ط، 1961م.
128. دراسات في الفلسفة السياسية، احمد جمال ظاهر، دار الفكر، بيروت، ط1، 1986م.
129. دراسات في تاريخ الاقتصاد العربي الاسلامي، عواد مجيد الاعظمي، حمدون عبد الحميد الكبيسي، وزارة التعليم العالي، بغداد، د.ط، 1988م.
130. دراسات في تاريخ الفلسفة الاسلامية واثار رجالها، عبده الشمالي، مطبعة النسر، بيروت، ط3، 1960م.
131. دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية، عبده الشمالي، مطبعة النسر، بيروت، ط3، 1960م.
132. الدراسات في تطور الفكر السياسي، حسن ظاهر، مكتبة الانجلو المصرية، ط2، 1405هـ-1985م.
133. دروس في الاقتصاد الاسلامي، انطوان ايوب، مطبعة الشرق، حلب، د.ط، د.س.
134. الدعوة إلى الإسلام، تومس ارنولد، مكتبة النهضة، القاهرة، ط1، 1947م.
135. دور القيم والاخلاق في الاقتصاد الاسلامي، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1417هـ-1996م.
136. الديارات، الشابشتي، دار القلم ، القاهرة، ط1، 1971.
137. رسائل اخوان الصفا وخلان الوفاء، اخوان الصفا، تحقيق: د. عارف ثامر، دار الفكر، بيروت، د ط، 1367هـ-1957م.
138. زكي بدوي، عناصر الحرية السياسية، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1977م.
139. سلوك المالك في تدبير الممالك، احمد بن ابي الربيع ت7هـ، تحقيق د.ناجي التكريتي، تراث عويدات، بيروت، ط1، 1978م.
140. سنن ابن داؤود، سليمان بن الأشعث أبو داؤود الجلستاني الأزدي، دار الفكر، بيروت، د.ط، محمد محي الدين عبدالحميد.
141. سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت، تحقيق: محمد شاكر وآخرون.
142. السياسة الاقتصادية، د. سلوى علي سليمان، الناشر، الكويت، ط1، 1973م.

143. السياسة الاقتصادية، د. سلوى علي سليمان، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1973م.
144. السياسة الشرعية في اصلاح الرعي والرعية، ابن تيمية، دار الكتب العربية، القاهرة، ط4، 1969م.
145. السياسة المدنية، الفارابي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، تحقق فوزي متري نجار،دط ، 1964م.
146. السياسيات الاقتصادية في الاسلام، محمد عبد المنعم غفر، نبع في مطبعة الانماء الدولي للبنوك الاسلامية، د.ط، 1400هـ-1980م.
147. السيرة النبوية، علي محمد محمد الصلابي، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط1، 1424هـ-2003م.
148. شروط الظهور في المفكر الواجب للحسبة، عبد الفتاح الصيفي، دار الهلال، الرياض، د.ط، د.ت.
149. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج ابو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت، تحقيق: فؤاد عبد الباقي.
150. صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1425هـ-2004م، ط1.
151. صفوة الصفوة، ابن الجوزية، دار القلم، دمشق، ط2، 1425 هـ.
152. الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لافلاطون، ابن رشد، ترجمة احمد شعلان، شرح وتعليق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م.
153. ضوابط المعرفة، عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني،
154. ضوابط المعرفة، عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط7، 1425هـ-2004م.
155. الطبقات الكبرى، لابن سعد، دار صادر بيروت ، دط ،دس .
156. العقل السياسي العربي تحدياته وتجلياته، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2000م.
157. العقل والقران حميمان فرق بينهما الجهل، احمد الكبيسي، الإمارات العربية، د.ط، 2000.
158. العلاقات الإجتماعية في الإسلام، حميد مجيد الأنصاري، مطبعة نعمان، النجف، د.ط، 1984م.
159. العلاقات الدولية في الاسلام، محمد ابو زهرة، الدار القومية، القاهرة، د.ط، 1960م.
160. العلاقات الدولية في الاسلام، محمد ابو زهرة، دار الفكر العربي، د.ط، د.ت.
161. علم الاجتماع السياسي، أحسان محمد الحسن، دار وائل، عمان، ط1، 2005م.
162. علم الاقتصاد والعمليات الاقتصادية والسياسية، بونول وجاندر، مكتبة النهضة، مصر، ترجمة صلاح نامق، ط1، 1953م.

163. علم السياسة، د. حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1977م.
164. على الاخلاق، ارسطوا، ترجمة: علي احمد عيسى، المطبعة الحديثة، القاهرة، د ط، 1969م.

165. العمل وتشغيل العمال والسكان والقوى العاملة، صادق مهدي سعيد، مطبعة مؤسسة الثقافة، بغداد، ط1، 1979م.
166. العمل وحقوق العامل في الاسلام، باقر شريف القرشي، مطبعة الاداب، النجف، د.ت، د.ط.
167. عن الاجماع ومدارسه، مصطفى الخشاب، دار الحكمة، بغداد، د.ط، 1990م.
168. عيون الانباء في طبقات الاطباء، ابن ابي صيبه، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ط، 1965م.
169. الفارابي دراسة مختارة، يوحنا قمير، لجنة البيان العربي، بيروت، ط2، 1962.
170. الفارابي فيلسوف المدينة الفاضلة، د. فوزي عطوي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، 1978م.
171. الفارابي والحضارة الانسانية، وقائع مهرجان الفارابي المنعقد في بغداد، دار الحرية، 1975م.
172. الفارابي، الخوري الياس فرج، مطبعة المراسلين اللبنانيين، لبنان، د.ط، 1973م.
173. الفارابي، مصطفى غالب، مطبعة حجازي، القاهرة، ط1، 1368هـ-1948م.
174. فتاوى معاصرة، د.يوسف القرضاوي، دار القلم، الكويت، ط3، 1424هـ-2003م.
175. فتوح البلدان، البلاذري ، ط1 ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ، د.س .
176. فصول من اراء اهل المدينة الفاضلة للفارابي، د. عبد الواحد راضي، ط2، 1381هـ-1961م، لجنة البيان العربي بيروت.
177. فصول منتزعة، الفارابي، تحقيق فوزي متري نجار، دار الشرق، بيروت، ط1، 1971م.
178. الفكر الاقتصادي بين المدارس الوضعية والمدرسة الاسلامية، عبد الموجود الصميدعي، انوار دجلة، بغداد، 1424هـ-2003م، د.ط.
179. الفكر الاقتصادي عند علماء اصول الدين، د. جاسم الفارس، وزارة التعليم العالي، بغداد، الموسوعة 16، 1427هـ-2006م.
180. الفكر السياسي العربي الاسلامي، فاضل زكي، الدار الاهلية، بغداد، ط1، 1970م.
181. الفكر السياسي دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، فؤاد محمد شبل، الهيئة المصرية العامة، 1974م.
182. الفكر السياسي في الاسلام شخصيات ومذاهب، د. محمد جلال شرف، ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د.ط، 1982م .
183. الفلسفة الاخلاقية في الاسلام، د. احمد محمود صبحي، دار المعارف، مصر، د.ط، 1976م.

184. فلسفة التربية في السلام، احمد رجب الاسمر، دار الفرقان، عمان، ط1، 1417هـ-1997م.
185. الفلسفة السياسية عند ابن الربيع، ناجي التكريتي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط3، 1987م.
186. الفلسفة السياسية عند الفارابي، عبد السلام بنعبد العالي، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1997م.
187. فلسفة العلم، صلاح قنصوة، دار قباء، القاهرة، د.ط، 1998م.
188. فلسفة العلوم بنظرة اسلامية، احمد فؤاد باشا، جامعة القاهرة، القاهرة،ط1، 1404هـ-1984م.
189. فلسفة العلوم بنظرة اسلامية، احمد فؤاد باشا، جامعة القاهرة، ط1، 1404هـ-1984م.
190. فلسفة العمل، هنري ارفون، منشورات عويدان، بيروت، ط1، 1977م.
191. الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، عبد الرحمن مرحبا، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1970م.
192. الفلسفة والانسان، د. حسان الالوسي، منشورات دار الحكمة، بغداد، د.ط، 1990م.
193. فلسفتنا، محمد باقر الصدر، دار التعاريف، لبنان، ط2، 1998م.
194. في السياسة الشرعية، عبدالله النفيسي، دار الدعوة، الكويت، ط1، 1984م.
195. في ظلال القران، سيد قطب، دار الشروق، بيروت، د.ط، 1973م.
196. فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، د. جعفر ال ياسين، دار الاندلس، بيروت، ط2، 1983م.
197. قضايا الفكر السياسي، ملحم فاريان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، د.ط، 1403هـ-1983م.
198. قضايا الفكر المعاصر، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربي، ط1، 1997م.
199. كتاب ( اراء اهل المدينة الفاضلة )، ابي نصر الفارابي، تصحيح عبد الوصيف محمد الكردي، مطبعة حجازي، القاهرة، ط2، 1368هـ-1948م.
200. كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة، ابي نصر الفارابي، مطبعة حجازي، القاهرة، ط1، 1368هـ-1948م.
201. كتاب التعريفات، الجرجاني، مطبعة البابي الحلبي، ط1، د.ت.
202. كتاب الروح، شمس الدين بن عبد الله محمد بن ابي بكر بن القيم الجوزية، دار بن عفان، القاهرة، ط1، 1416هـ-1996م،.
203. كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، ابي نصر الفارابي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط4، 1961م.
204. كتاب السياسة المدنية، الفارابي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1972م.

205. كتاب الملة ونصوص اخرى، ابي نصر الفارابي، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، 1968م.
206. كتاب فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ابي الوليد محمد بن محمد بن رشد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961م، ط1.
207. لسان العرب المحيط، ابن منظور، دار لسان العرب، بيروت، د.ط، د.ت،
208. لغة السياسة في الإسلام، ب، نا، لويس، دار قرطبة، ط1، 1993م، ترجمة ابراهيم شتا.
209. ما يجب ان تعرف عن ابن سينا، محمد مهدي المسعودي، دار الكتاب، مصر، ط2، د.ت.
210. مبادئ الاقتصاد الاسلامي، اسماعيل عبد الرحمن،مركز شباب الجامعة ، عمان ،ط1 ، 1998م .
211. مبادئ الاقتصاد الجزئي التحليلي، د. اسماعيل عبد الرحمن، مركز شباب الجامعة، الاردن، ط1، 1998م.
212. مبادئ الاقتصاد السياسي، د. حميد القيسي، مؤسسة الوحدة، الكويت، ط3، 1978م.
213. مبادئ الاقتصاد السياسي، د. حميد القيسي، منشورات مؤسسة الوحدة، الكويت، ط3، 1978م.
214. مبادئ الاقتصاد، د. عبد الوهاب الامني، د. زكريا عبد الحميد باشا، دار المعرفة، الكويت، د.ط، 1983م.
215. المبادئ الدستورية العامة، محمد علي، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1975م.
216. المبادئ العامة في ادارة القوة العاملة، منصور احمد منصور، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1979م.
217. المثقفون في الحضارة العربية نكبة ابن حنبل ونكبة بن رشد، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2000م.
218. مجتمع العمل، مصطفى الفيلاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006م.
219. المجتمع ونظم الحكم، محمد عبد المعز نصر، دار نشر الثقافة، الاسكندرية، ط1، 1966م.
220. مجموعة الفتاوي، ابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1426هـ-2005م.
221. محاضرات في مبادئ الاقتصاد، د. محمد خليل برعي، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، د.ط، 1970م.
222. المحلي بالآثار، أبو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1425هـ-2003م، تحقيق: د.عبدالغفار سليمان البنداوي.
223. مختصر تفسير الطبري،الطبري ، ط3، دار المعرفة، بيروت، 1984م.
224. المدخل الى اساسيات الاقتصاد التحليلي، اسماعيل محمد هاشم، دار المعارف، الاسكندرية، ط1، 1964م.

225. مدخل الى دارسة العمل، جلال محمد النعيمي،
226. المدخل الى علم الاجتماع الحديث، احسان محمد الحسن، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، د.ط، 1976م.
227. مدخل الى علم الاقتصاد، د. علاء شفيق الراوي، منشورات المجمع العلمي، بغداد، د.ط، 1424هـ-2004م.
228. مدخل الى علم الاقتصاد، علاء شفيق الراوي، منشورات المجمع العلمي، بغداد، د.ط، 1424هـ-2004م.
229. المدخل الى علم السياسة، عبد الرضا الطعان، صادق الاسود، مطبعة جامعة الموصل، د.ط، 1986م.
230. مدخل الى فلسفة العلوم، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، ط4، 1998م.
231. المدخل في علم السياسة، محمد خيري عيسى، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1966م.
232. مدخل للفكر الاقتصادي في الاسلام، سعيد سعد مرطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1425هـ-2004م.
233. المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات المستقبل، عبد القادر عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999م.
234. المرأة العربية والعمل، هنري عزام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1983م.
235. المرأة في الاسلام، د. محمد معروف الدوالي، دار النفائس، بيروت، ط1، 1409هـ-1989م.
236. مسلمون ثوار، محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1974م.
237. المسن المستخرج على صحيح الإمام مسلم، بن نعيم أحمد بن عبدالله بن احمد بن اسحاق الأصبهاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 196م، تحقيق: محمد حسن محمد اسماعيل الشافعي.
238. المشكلة الخلقية، زكريا ابراهيم، مكتبة الفجالة، مصرن د.ط، 1969م.
239. مع الفارابي والمدينة الفاضلة، فاروق سعد، دار الشروق، بيروت، 1402هـ-1982م، ط1.
240. معالم الفكر الاقتصادي، عبد الرسول سلمان، جامعة بغداد، بغداد، ط1، 1966م.
241. المعتزلة والثورة، محمد عمارة، المؤسسة العربية، بيروت، ط2، 1984م.
242. معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، 1376هـ-1957م.
243. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب، لبنان، د.ط، 1982م.
244. معنى الحرية في العالم الإسلامي، أنيس القاسم، دار بيروت، بيروت، د ط، 1955م.
245. المغرب في حلى المغرب، ابو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، تحقيق شوقي طيف، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1955م.

246. المغني في ابواب التوحيد، ابو الحسن عبد الجبار الاسد ابادي، قاضي القضاة عبد الجبار، المطبوعات العربية، القاهرة، د.ط، 1378هـ-1957م.
247. المفهوم التاريخي لقضـية المرأة، عزيز السـيد جاسـم،جامعة بغداد ، ط1، بغداد، 1986م.
248. المقاصـد العامة للشـريعة الاسـلامية، د. يوسـف حامد العلم، المعهد العالي للفكر الاسلامي، فيرجينيا، ط1، 1412هـ-1991م.
249. مقدمة بن رشد، ابن رشد، دار صادر، بيروت، د.ط، د.س.
250. مقدمة في اقتصاد التنمية، سالم توفيق النجفي، محمد صالح القرشي، دار الكتب، الموصل، د.ط، 1408هـ-1988م.
251. مقدمة في الاقتصـاد التحليلي، احمد مندو واحمد رمضـان، الدار الجامعية، بيروت، ط1، 1989م.
252. مقدمة في الدراسـات الاقتصـادية، احمد سـويلم العمري، مكتبة النهضـة، القاهرة، ط1، 1948م.
253. مقدمة في علم الاقتصـــاد، محمد علي الليثي، عبد الرحمن يســـري احمد، الدار الجامعية، د.ط، 1987م.
254. مكانة المرأة في القران الكريم والسـنة الصـحيحة، د. محمد بتاجي، دار السـلام، القاهرة، 1420هـ-2000م، ط1
255. من افلاطون الى ابن سينا، د. جميل صليبا، دار الاندلس، ط4، 1979م.
256. مناهج البحث العلمي، احمد الرفاعي، دار وائل للنشر، الاردن، ط2، 1999م.
257. مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، دار الكتاب، لبنان، د.ط، 1981م.
258. مناهج البحث عند مفكري الاســلام، جلال موســى، دار المعارف، مصــر، ط2، 1965م.
259. منطق ارسطو، ارسطو ،تحقيق عبد الرحمن بدوي ،دار القلم ،1980م .
260. منطق البحث العلمي، ياسين خليل، جامعة بغداد، ط1، 1974م.
261. المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، دار النهضة، مصر، ط2، 1966م.
262. المنطق فلسفة العلوم، فؤاد زكريا، المطبعة العصرية، مصر، د.ط، 1961م.
263. المنطق نظرية البحث، جون ديوى، دار المعارف، مصر، ط2، 1969م.
264. منطق ومناهج البحث العلمي، علي عبد المعطي محد ، دار الجامعات المصــرية، الاسكندرية، د.ط، 1977م.
265. المنهاج الجديد في الفلسـفة العربية، عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1997م.
266. منهج الاسـتقراء في الفكر الاسـلامي، عبد الزهرة بندر،دار الحكمة ،ط1، 1413هـ -1992 م .
267. منهج البحث العلمي عند العرب، جلال محمد موســى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1972م.

268. منهج البحث العلمي عند مفكري الاســلام، علي ســامي النشــار، دار المعارف، الاسكندرية، د.ط، 1966م.
269. منهج البحث عند الكندي، فاطمة اسماعيل، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، لبنان، ط1، 1418هـ-1998م.
270. المواريث في الشــريعة الإســلامية، حســنين محمد مخلوف، دار الكتاب العربي، مصر، ط2، 1954م.
271. موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، منشورات ذي القربى، ايران، 1427هــ، ط1.
272. موسوعة فقه عبد الله بن مسعود، محمد رواس قلعةجي، مطبعة المدني، القاهرة، د.ط، 1404هـ-1984م.
273. موسوعة فلسفية، د. عبد الرحمن بدري، سليمان زاده، طهران، ط1، 1427هـ.
274. موقف الاســلام والكنيســة من العلم، عبد الله المشــوخي، دار المنار، الاردن، ط1، 1302هـ-1982م.
275. المعجم المفهرس لالفاظ القران الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، د.ط، 1422هـ-2001م.
276. نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006م.
277. نحو النظرية الاقتصادية في الاسلام، د. عبد المنعم غفر، المطبعة العربية، القاهرة، 1401هـ-1980م.
278. النظام السياسي الإسلامي، منير حميد البياتي، دار وائل، الأردن، ط1، 2003م.
279. نظرات في تاريخ الإسلام، ل-ر.ب.أ. دوزي، البابي الحلبي، القاهرة، د.ط، 1933م.
280. النظرة الاقتصـــادية والطريق الى الوحدة العربية، د. نديم البيطار، دار الانماء العربية، بيروت، 1978م، د.ط.
281. النظرية السياسية الاسلامية في حقوق الانسان الشرعية، محمد احمد مفتي، سامي صالح الوكيل، رئاسة المحاكم الشرعية، قطر، ط1، 1980م.
282. النظرية العامة للحريات الفردية، نعيم عطية، الدار القومية، القاهرة، د.ط، 1385هـ-1965م.
283. النظم الاقتصادية لدراسة مقارنة الراسمالية، الاشتراكية، الاسلام، عبد الوهاب الامين، لجنة البحوث والتدريب، الكويت، د.ط، 1986م.
284. النظم السياسية الدولة والحكومة، محمد كامل ليلة، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1969م.
285. النظم السياسية، ثروة بدوي، دار النهضة، مصر، د.ط، د.ت.
286. نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب، ابو العباس احمد بن محمد المقرئ، تحقيق احسان عباس، دار صادر، ط2 ، بيروت، 1968.
287. هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس ، ماجد عريان الكيلاني، دار القلم، الامارات، ط3، 1423هـ-2002م.

288. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل، دار النشر فرستايز، طهران، د.ط، 1962م.
289. والعمل والعمال بين الاسـلام والنظم الوضـعية، سـعيد المرسـفي، دار البحوث العلمية، الكويت، ط1، 1400هـ-1980م.

**الدوريات**

1. العلوم التطبيقية، دراســـة في المعطيات وعوامل الازدهار، عماد الدين خليل، حولية كلية الشــريعة والقانون والدراســات الاســلامية، العدد15، 1997م، صفحات من حضارة الاسلام.
2. مجلة دراسات الاسلامية، مؤشرات حول التراث المعرفي الاسلامي، عماد الدين خليل، مجمع البحوث الاسلامية، باكستان، العدد1، 1996م.
3. دور عمل المرأة، محمد ســعيد الحلبي، مجلة المعرفة، تصــدر عن وزارة الثقافة، سورية، العدد 483، قانون الاول، 2003م.
4. دعوة لاقامة امة العلم في الاسلام، احمد عبد السلام، مجلة المجمع العلمي العراقي، المعهد العلمي العراقي، بغداد، 1402هـ-1982م.
5. البعد القيمي في السوق الاسلامي، د. جاسم الفارس، مجلة افاق اقتصادية، تصدر عن اتحاد غرفة التجارة والصناعة، الامارات، العدد89، 1424هـــ 2002م.
6. ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي، ارنالديز ورجيه، ترجمة د. اكرم فاضل، مجلة المورد، المجلد الرابع، العدد3، 1395هـ-1975م.
7. مشــروع قراءة جديدة لفلســفة الفارابي الســياســية، محمد عابد الجابري، مجلة افلام مغربية، العدد1،مج 32 ،1976م.
8. الاســلام يدعو للعلم، علي احمد الشــحات، مجلة العلوم اللبنانية، العدد11، السنة السادسة عشر، تشرين الثاني، 1971م.
9. دور الاصــلاح العقيدي في النهضــة الاســلامية، عبد المجيد النجار، مجلة اسلامية المعرفة، مجلة فصلية تصدر عن المعهد العالي للفكر الاسلامي، العدد1، السنة الاولى، 1416هـ-1992م.

**المصادر الاجنبية**

1. Hegel G.F.W.: Philosophy of Right Translated by N. Knox, London, the Evans Press, 1981. pp.
2. Roussean: Social Contract, Loudou, Macdonald Press, 1981, pp.11.